

ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

03
2005

✳ منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 3، مارس 2005

© حوليات التراث، جامعة مستغانم
(الجزائر)

هيئة التحرير

***

مدير المجلة ورئيس تحريرها

د. محمد عباسة

الهيئة الاستشارية

د. العربي جرادي (الجزائر)

د. سليمان عشراتي (الجزائر)

د. عبد القادر هني (الجزائر)

د. إدغار فيبر (فرنسا)

د. زكريا سيافليكيس (اليونان)

د. محمد قادة (الجزائر)

د. محمد تحريشي (الجزائر)

د. عبد القادر فيدوح (البحرين)

د. حاج دحمان (فرنسا)

د. أمل طاهر نصير (الأردن)

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 1112-5020

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005
ISSN 1112-5020

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 7 - 19
ISSN 1112-5020

العلاقات الاجتماعية بين العرب والفرنجة وتأثيرها على الأدب والفكر

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

الأدب المقارن من الدراسات الحديثة التي نشأت في أوروبا في القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك بفضل الباحثين الذين عكفوا على دراسة الآداب العربية والشرقية. وقد تبين لهؤلاء الدارسين أن هناك أوجه شبه متعددة بين الأدب الأوروبي والأدب العربي. واتجهت البحوث إلى أن الأدب الأوروبي القديم هو الذي تأثر بأدب الأمم الأخرى. غير أنه لا يمكن أن نسلم بهذه الفرضية ما لم ندرس العوامل التي بفضلها انتقلت العلوم والآداب من أمة إلى أخرى. الصلات الأدبية تمكن من تحديد أصالة الأدب والفكر وتبرهن على مظاهر التأثير. وفي هذا البحث، نحاول الكشف عن مختلف العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة بين العرب المسلمين والإفرنج في العصور الوسطى. وقد خلصنا من خلال هذه الدراسة المقارنة إلى أن هذه العلاقات التي أدت إلى احتكاك العرب بالإفرنج، مكنت هؤلاء الأوروبيين من التعرف على أهم عناصر الحضارة العربية الإسلامية والتأثر بها في شتى الميادين، وعلى وجه الخصوص، الفلسفة والأدب.

الكلمات الدالة:

المقارنة، الأثر والتأثير، الصلات الأدبية، الحضارة العربية، الإفرنج.

Social relations between Arabs and Franks and their impact on literature and thought

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Comparative literature is one of the modern studies that originated in Europe in the nineteenth century AD, thanks to researchers who devoted themselves to studying Arab and Eastern literatures. It was discovered to these scholars that there are multiple similarities between European literature and

تاريخ النشر: 2005/3/1
abbassa@mail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

Arabic literature. And research tended to be the ancient European literature that was influenced by the literature of other nations. However, we cannot accept this hypothesis unless we study the factors thanks to which the sciences and arts have moved from one nation to another. Literary links enable to determine the originality of literature and thought and prove the aspects of influence. In this research, we try to uncover the various social relations that existed between the Muslim Arabs and the Franks in the Middle Ages. We have concluded through this comparative study that these relations that led to Arab contact with the Franks, enabled these Europeans to identify the most important elements of Arab-Islamic civilization and to be influenced by it in various fields, and in particular, philosophy and literature.

Keywords:

comparison, influence, literary relations, Arab civilization, Franks.

مقدمة:

إن الأدب الذي ظهر في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي في أوروبا، وخاصة الشعر الغنائي منه، شغل بال الكثير من الدارسين والمقارنين، فراحوا ينقبون في أعماق التاريخ الأدبي للبحث عن جذوره ومصادره. غير أن جل الباحثين يذهبون إلى أن الأدب الأوروبي قد تأثر في نشأته بنماذج الشعر العربي الأندلسي وموضوعاته. وأن الفكر الأوروبي قد تأثر هو أيضا بالفلسفة العربية الإسلامية التي كانت سائدة في القرون الوسطى.

وكانت بواكير هذا الأدب هو الشعر الأوكسيتاني (Poésie occitane) الذي ظهر في جنوب فرنسا في القرون الوسطى والذي يرجع في نشأته إلى عوامل خارجية منها السياسية والاجتماعية والثقافية. وتعد هذه العوامل الجسر الذي مر بواسطته الأدب العربي من الجنوب إلى الشمال، وكان الشعراء التروبادور الفرنسيون (Troubadours) من السباقين إلى احتضانه. ويهمنا في هذا البحث، جانب واحد من هذه العوامل، هو العلاقات الاجتماعية المتمثلة في المصاهرة وأمراء الإقطاع والهجرة والتجارة.

1 - روابط المصاهرة:

المصاهرة عامل من العوامل الأساسية التي تؤدي إلى انتقال عناصر الحضارة من أمة إلى أخرى. وقد يكون من بين دواعي الزواج المختلط الحدود المشتركة والتعايش بين الأجناس. فالروابط الأسرية التي كانت قائمة بين العرب والإفرنج في المشرق والأندلس في القرون الوسطى ساهمت إلى حد كبير في انصهار الأجناس والتقارب الثقافي.

لقد صاهر حكام الأندلس ملوك نصارى الشمال، فكانت أمهات بعض الملوك المسلمين من النصرانيات[1]. وكان بعض الملوك النصارى الذين يحكمون القسم الشمالي من شبه الجزيرة الأيبيرية، عادة ما يأتون إلى المدن الأندلسية لزيارة بناتهم أو قريباتهم، وكانوا يصطحبون عددا كبيرا من رجال الدولة وأفراد العائلة المالكة وأن الكثير منهم كان من أهل العلم والأدب. ومن المؤكد أن هؤلاء النصارى عند اختلاطهم بالمسلمين في القصور الأندلسية قد استفادوا كثيرا من علوم العرب وثقافتهم.

وكانت زيجات المسلمين الإفرنجيات يزرن أهلهن كلما سنحت لهن الفرصة. وكنّ يصطحبن معهن عددا من الأتباع من واصفات وجوار وغلمان، ومن الطبيعي أن يكون من بينهم مثقفون. فزوجات المسلمين الأعجميات وأتباعهن كانوا همزة وصل بين أهل الأندلس ومختلف طبقات الإفرنج الذين التقوا بهم في قصور ممالك النصارى في شمال شبه الجزيرة.

كما تزوج الأندلسيون من إفرنجيات من جنوب فرنسا، المنطقة البروفنسية التي ظهر فيها شعر السيدة الغنائي لأول مرة في أوروبا في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. ومن هؤلاء، الحاكم الأندلسي موسى (ت 113هـ-731م)، الذي تزوج "لامبيجيا" ابنة أود (Eudes) دوق أكيتانيا[2]. وكان هذا القائد رئيسا للمسلمين على "البرانس" وحاكما على شمال بلاد الأندلس.

إن وجود المسلمين على امتداد الساحل البروفنسي طوال قرنين من الزمن لم يمر دون مصاهرتهم البروفنسيين، بل إن نسل العرب كان من بين الأجناس

البشرية التي تكوّن منها المجتمع البروفنسي قبل ظهور شعراء التروبادور، ويكون قد انصهر في هذا المجتمع بعاداته وثقافته في عهد التروبادور وبعدهم.

2 - قصور الأمراء:

كان بلاط الملوك وقصور الأمراء من المراكز الرئيسية التي انطلقت منها علوم العرب وثقافتهم إلى أرجاء كثيرة من أوروبا. لقد احتضنت قصور الأمراء بالأندلس فطاحل الشعراء وأبرز المغنيين والمغنيات، - وكان أمراء الشمال المسيحيون يقلدون المسلمين في رعايتهم الشعراء والموسيقيين الذين كان بعضهم من العرب والبروفنسيين - وكانت بعض الجواري المغنيات في قصور المسلمين من أصول أوروبية. وكان آلاف الأوروبيين يؤتى بهم إلى الأندلس عن طريق الأسر أو أسواق النخاسة. وقد يهرب بعضهم أو يتحرر بعد أن يقضي ردحا طويلا في المجتمع الإسلامي، فمنهم من يعود إلى بلاده لينشر ما تعلمه من المسلمين[3].

ورغم استمرار الحروب بين المسلمين ونصارى الشمال فإن ذلك لم يكن عائقا في وجه الزيارات التي تبادلها الأمراء الأندلسيون والبروفنسيون الذين كانوا يصطحبون حاشيتهم المتكونة من شعراء وموسيقيين[4]. وربما كانت الموسيقى الأداة التي سهلت للبروفنسيين فهم الشعر وتقليده، وهذا ما يفسر تأثرهم بالألوان الأندلسية الغنائية، ولا سيما الموشحات والأزجال[5]. ويبدو أن أمراء بروفنسا الذين اعتادوا على زيارة الأمراء الإسبان أكثر من زيارتهم للأندلسيين، قد تعودوا على الاستماع لهذه الأغاني في قصور نصارى الشمال، لأن قصور هؤلاء كان أغلب أفرادها المتعلمين من العرب[6]، الذين كان من بينهم الموسيقيون والمنشدون[7].

كان ملوك النصارى يستخدمون في قصورهم، المغنيين العرب من كلا الجنسين. وكانت الكتب الموسيقية العربية قد انتشرت في أوروبا بتراجم لاتينية بعد هجرة الطلاب النصارى إلى طليطلة في عهد ألفونسو السادس[8]. أما مدرسة المترجمين الطليطليين التي أسسها ألفونسو فكانت من أهم المراكز التي ساهمت في نقل الموسيقى العربية إلى جنوب فرنسا وشمال إسبانيا. وقد انتقلت الأنغام

الأندلسية إلى البروفنس رفقة الأغاني العربية التي تقترن بها.

وورد في المصادر التاريخية أن عددا من الأندلسيين من تجار وأهل الفن كانوا يترددون على قصور النصارى في شمال إسبانيا وجنوب فرنسا، ومن ذلك ما رواه ابن بسام في "الذخيرة" عن ابن الكتّاني الأديب المتطبب الذي امتهن تجارة الجواري. وكانت الجواري في الأندلس تتعلمن رواية الشعر والغناء والموسيقى(9)، لأن الطبقة الأندلسية الراقية كانت لا تقبل الجواري الأميات. وكان ابن الكتّاني هذا تاجر أسواق النخاسة يعلّم قيانه الكتّابة والقراءة قبل بيعهن في بلاد النصارى(10).

ذهب أحد الباحثين الفرنسيين إلى أن بعض البارون الأوكسيتانيين، ومن بينهم غيوم التاسع (Guillaume IX) (التروبادور الأول)، وهو لا يزال صغيرا آنذاك، كانوا يسمعون في قصورهم قصائد على الطريقة الأندلسية(11). ومعنى ذلك أن قصور الأوكسيتانيين لم تخل هي أيضا من الجواري كاللائي كان يبيعهن ابن الكتّاني، أو من الأسيرات المسلمات اللائي كان يتقاسمهن أمراء الإفرنج والمحاربون بعد عودتهم من إسبانيا.

ورغم العداء الذي كان يكنه ملوك النصارى الإسبان للعرب المسلمين، فإنهم لم يرفضوا علومهم وثقافتهم. فبعد استيلائه على طليطلة، دعا الملك ألفونسو السادس الكثير من شيوخ المسلمين واليهود إلى تعليم لغة العرب وفنونها لأبناء النصارى في قصره(12). وكان الشاعر ابن عمار وزير المعتمد بن عباد قد تردد لعدة مرات على قصر الملك ألفونسو السادس في طليطلة(13). وكان ألفونسو هذا، يتكلم العربية ويكتبها، كما كان يناظر الشعراء والعلماء الذين يحلون بقصره، من أندلسيين وبروفنسيين وإسبان وإيطاليين وإنكليز.

أما ألفونسو السابع فقد احتفى حفاوة كبيرة بالفلاسفة المسلمين وبعض علماء الطوائف غير الإسلامية الذين نفاهم أمراء المسلمين، في ذلك العهد، من بلاد الأندلس. وكان هذا الملك نفسه قد التحق بمعاهد المسلمين الأندلسية. وظلت اللغة العربية منذ عهد الملك ألفونسو السادس، وطوال قرنين من الزمن،

لغة البلاد في طليطلة.

ومن خلال ما مر بنا، يمكن القول إن قصور ممالك الشمال في إسبانيا كانت بمنزلة الجسر الذي ربط بين الثقافتين العربية والبروفنسية نظرا إلى اختلاط علماء المسلمين وأدبائهم بالمثقفين البروفنسيين، ورعاية ملوك وأمراء الشمال الأيبيري لهم. وبما أن حضارة العرب المسلمين كانت قد بلغت أوج ازدهارها في ذلك الوقت، فمن الطبيعي أن يكون البروفنسيون والفرنجة وغيرهم من الأوروبيين النصارى هم الذين أخذوا الشيء الكثير من العرب المسلمين.

3 - الهجرة:

كانت بلاد الأندلس أكثر استقطابا للمهاجرين الأجانب نظرا لما كانت تتميز به من حضارة راقية. هذه الحضارة أبهرت الأوروبيين على اختلاف طبقاتهم، فنجد منهم من كان يأتي إلى بلد المسلمين طلبا للرزق ومنهم من كان يأتي طلبا للمعرفة. ومما لا شك فيه، هو أن هؤلاء النصارى المهاجرين قد استفادوا كثيرا من معارف العرب. ومع ذلك، فإن بعض الأحداث بينت أن الأندلسيين هم أيضا هاجروا إلى ممالك الشمال المسيحي وبلاد الإفرنج.

ولما كانت الظروف السياسية والاجتماعية قاسية في جنوب فرنسا بسبب غزوات الإفرنج ومحاولتهم إخضاع أهل البروفنس لسلطة ملوك الكارولينجيين (Les Carolingiens)، أصبح الشعب البروفنسي في القرن الحادي عشر الميلادي يتطلع إلى الجنوب لتحقيق أحلامه وليس إلى الشمال[14]. وكان هذا الجنوب هو شمال بلاد الأندلس، خاصة وأن الكثير من البروفنسيين الذين يرجعون إلى أصول أيبيرية من بشكنس وغسكون، كانوا قد هاجروا إلى بلاد أوك بجنوب فرنسا.

لقد هاجر الأوروبيون من بروفنسيين وإفرنج أيضا إلى المشرق العربي لمقاصد مختلفة، منها الحج إلى القدس[15] الذي سبق الحروب الصليبية بعدة قرون، وكان أغلبهم من الأعيان والأمراء والمغامرين والتجار. وكان الحجاج النصارى في بلاد الشام، في القرون الوسطى، يستعينون بالعرب في معرفة حضارة الإسلام،

وقد لجأوا أيضا إلى السريان الذين كانوا يتقنون اللغة اللاتينية واللغة العربية إلى جانب لغتهم السريانية. والجدير بالذكر، أن الكثير من السريان هاجروا إلى أوروبا واندمجوا في المجتمع الأوروبي لكونهم مسيحيين. وأكثر الذين قصدوا أوروبا، استقروا في بلاطات أمراء الإفرنج، وبعضهم توسطوا بين العلماء والأدباء من العرب والإفرنج[16].

لقد كان للعرب المسلمين مواقع في جنوب فرنسا استقروا فيها على الساحل اللازوردي وداخل البروفنس وبعض نواحي بلاد اللانكدوك، وذلك منذ دخولهم الأراضي الإفرنجية في القرن الثامن الميلادي واستمروا إلى ما بعد القرن العاشر الميلادي. وقد انتشر العرب المسلمون في المناطق الشمالية، ولعل أوجه الشبه العريضة التي نصادفها في كل من الأدب التروفيري والأدب الأندلسي، وعلى وجه الخصوص عناصر الغزل العفيف والمواقف البطولية النبيلة، لدليل على أن شعراء الشمال من التروفير (Trouvères) لم يأخذوا عناصر الغزل الفروسي من التروبادور في الجنوب فحسب، بل كذلك اتصلوا مباشرة بالشعراء العرب الذين ألفوا بعضهم في قصور الشمال.

إن وجود العرب في فرنسا بجنوبها وشمالها كان له الفضل في تجسيد ثقافة العرب المسلمين من فكر وأخيلة وعلوم، وبلورتها عند مفكري الإفرنج والكنسيين وشعراء التروبادور والتروفير. ومثلما عرف هؤلاء الأوروبيون عن العرب فنون الزراعة والتجارة والحرب، عرفوا عنهم أيضا شيئا من الشعر واللغة والفلسفة.

وفي عصر المرابطين والموحدين ظهر نفوذ الفقهاء في قصور الأمراء المتشددين، فنفوا من الأندلس أكثر المشتغلين بالفلسفة، فرحل الفلاسفة والعلماء والشعراء، كما رحل أيضا المسيحيون واليهود إلى الممالك المجاورة. وقد دخل بعضهم فرنسا لينشروا الثقافة الإسلامية التي رحلوا بها.

أما انتشار الثقافة العربية الإسلامية في الشمال الإسباني، فقد زاد في تشجيعها هجرة المستعربة خلال فترة حكم المرابطين والموحدين[17]. والمستعربة هم المسيحيون الذين عاشوا في كنف الإسلام مستبقين على دينهم إلا أنهم كانوا

يتحدثون العربية ويعرفون فنونها ومصادرها، وقد استعان بهم نصارى الشمال في الترجمة والتفسير.

4 - التجارة:

ظلت الأندلس منذ عهد الأمويين أغنى بلد في أوروبا، فكانت مدنها وخاصة قرطبة مركزا اقتصاديا واسع الشهرة يقصده التجار الأوروبيون من كل جهة. وكان لموقع الجزر التي يحكمها العرب المسلمون في البحر الأبيض المتوسط، الطريق المباشر في الاتصال بين الشرق والغرب، وبين أوروبا وشمال إفريقيا. وفي عصر الفرنجة الكارولينجيين توطدت العلاقات الاقتصادية والمبادلات التجارية بشكل فعّال بين أوروبا والعرب المسلمين[18]. وقد نتج عن هذه العلاقات انعكاسات فكرية وحضارية على العالم اللاتيني. لأن التجار قاموا بدور الوسيط بين أهل الجنوب وأهل الشمال، وبالإضافة إلى البضائع نقلوا الكثير من الفنون والمعارف.

ونظرا لموقع الأندلس الاستراتيجي الذي يربط بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب، كانت ثروة المشرق تمر عبر هذا البلد وتتوزع على البروفنس واللانكدوك، إذ كانت القوافل تأتي من بلنسية والمرية لتعبر الرون[19]. لقد غدت مقاطعات بروفنسا وناربونة، وقتئذ، من أغنى المناطق في جنوب فرنسا، ليس لتبادلها التجاري مع المسلمين والإسبان فقط، بل كذلك لاتصالها الوثيق بالثقافة الإسلامية في الأندلس[20].

وفي العصر العباسي، كانت السفن التجارية الإفرنجية تقلع من ميناء مرسيليا وغيره من موانئ الجنوب وتتجه إلى موانئ سوريا ومصر لتتزود منها بالتوابل والأقمشة والعطور[21]. ومعنى ذلك أن المعاملات التجارية بين العرب والإفرنج تعود إلى عهد قديم، وأن تردد هؤلاء الإفرنج على الموانئ العربية قد كوّن لهم فكرة عن حضارة العرب التي كانت مزدهرة وقتئذ. وإذا عدنا إلى أسماء الأقمشة في اللغات الأوروبية نجد أكثرها ينسب إلى المدن العربية كدمشق وبغداد والموصل وغيرها.

وكان لاحتكاك الإفرنج بالعرب أثناء المبادلات التجارية أثره البالغ في انتشار اللغة العربية بين التجار الغربيين، إذ أننا نجد عددا من الكلمات العربية في اللغات الأوروبية[22]. ومما يدل على أن المبادلات التجارية كانت عاملا من عوامل بعث الثقافة العربية الإسلامية إلى أوروبا، المصطلحات التجارية التي اقتبسها الأوروبيون مثل (calibre) من قالب، و(tare) من طرح، و(chèque) من صك، و(tarif) من تعريفة، وغيرها[23].

ولا ينبغي أن ننسى تجارة الرقيق في القرون الوسطى. إذ كان العبيد مصدر رزق في أوروبا الغربية عند كل من النصارى واليهود والمسلمين. إن هؤلاء العبيد الذين اختلطوا بالعنصر العربي والأوروبي، قاموا بدور كبير في نشر ما تعلموه في المجتمعات التي يساقون إليها قبل أن يذوبوا فيها. ولما كان أمراء العرب في الأندلس يطلقون سراح العبيد في المناسبات[24]، فإن الغلام بعد أن يقضي ردحا من الزمن بين المسلمين، يعود إلى بلده بكل ما تعلمه عند أسياده قبل عتقه؛ أما الأسرى المسلمون، فكانوا يباعون في أسواق ناربونة ومرسيليا وآرل[25]، وغالبا ما كان هؤلاء الأسرى من الجند أو من السبايا. وبالتأكيد أنهم قد أفادوا المجتمع الذي سيقوا إليه ببعض من معارفهم وثقافتهم العربية الإسلامية.

خاتمة:

وخلاصة القول، إن العلاقات الاجتماعية بين لإفرنج والعرب في القرون الوسطى كانت من أهم العوامل التي أدت إلى انتقال خصائص الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا. ولعل أبرز ما تأثر فيه الأوروبيون بثقافة العرب هو شعر السيدة الغنائي الذي ظهر في جنوب فرنسا في القرون الوسطى. هذا الشعر الذي يجسد الحب النبيل نظمه التروبادور في تمجيد المرأة والدفاع عن كرامتها، وهو نظم لا يعكس بتاتا عادات ومقومات المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت. فنشأة هذا الشعر إذن، ترجع إلى عوامل خارجية من بينها العلاقات الاجتماعية.

من أهم هذه العوامل، روابط المصاهرة التي كانت قائمة بين العرب والإفرنج في المشرق والأندلس في القرون الوسطى، والتي ساهمت إلى حد كبير

في انصهار الأجناس والتقارب الثقافي.

أما قصور الملوك والأمراء فكانت من المراكز الرئيسية التي انتشرت منها علوم العرب المسلمين وثقافتهم إلى أرجاء كثيرة من أوروبا. لقد احتضنت هذه القصور فطاحل الشعراء وأبرز المفكرين والموسيقيين، وكان أمراء الشمال والإفرنج يرعون أهل العلم والشعراء والموسيقيين الذين كان بعضهم من العرب المسلمين. كما ورد في المصادر التاريخية أن عددا من الأندلسيين من تجار وأهل الفن والأدب كانوا يترددون على قصور النصارى في شمال إسبانيا وجنوب فرنسا.

وقد اتضح لنا أيضا أن هجرة العلماء والفلاسفة الأندلسيين إلى بلاد الإفرنج كانت من بين العوامل الأساسية التي ساعدت الإفرنج في القرون الوسطى على النهوض بثقافتهم وتطوير فلسفتهم وعلومهم. لكنها من جانب آخر ساهمت في تخلف العرب وانحطاطهم، لأن نبذ العقلانية ونفي الفلاسفة المسلمين من بلادهم جعل العرب يلجأون إلى ظاهر الأشياء ويبتعدون عن الاجتهاد.

أما العلاقات التجارية التي كانت بين الملتين فقد أسهمت كذلك في انتقال الثقافة العربية الإسلامية إلى أوروبا. لأن التجار قاموا بدور الوسيط بين أهل الجنوب وأهل الشمال، وبالإضافة إلى البضائع نقلوا الكثير من الفنون والمعارف.

وفي الأخير، يمكن القول إن العلاقات الاجتماعية بين العرب والأوروبيين في القرون الوسطى كانت من بين العوامل التي أدت إلى انتقال أهم عناصر الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم الغربي. وأن الأوروبيين الذين احتكوا بالعرب وعكفوا على ترجمة معارفهم من العربية إلى اللغات اللاتينية، نجحوا في استغلال علوم العرب وثقافتهم وهذبوها على طريقتهم، وكأن العرب كانوا يكتبون لغيرهم. فتحضر الغرب يعود بالدرجة الأولى إلى هذه العوامل.

الهوامش:

1 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت 1979، ص 332. انظر أيضا، ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار

الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، ط1، ليدن 1948، ص 30.

2 - S. M. Imamuddine: Some aspects of socio-economic and cultural history of Muslim Spain, Leiden 1965, p. 186.

3 - Angel González Palencia: Historia de la España musulmana, 3[a] ed., Barcelona-Buenos Aires 1932, p. 189.

4 - Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 51.

5 - S. M. Imamuddine: op. cit., p. 143.

6 - Robert Briffault : op. cit., p. 61.

7 - G. B. Trend: Spain and Portugal, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965, p. 16.

8 - Ibid., p. 18.

9 - انظر، د. صلاح خالص: إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة، بيروت 1965، ص 91.

10 - ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1979، ق3، م1، ص 320.

11 - René Nelli : L'érotique des Troubadours, Coll. 10/18, U.G.E., Paris 1974, T.1, p. 77.

12 - S. M. Imamuddine: op. cit., pp. 188-189.

13 - Sigrid Hunke : Le soleil d'Allah brille sur l'Occident, Maison des Livres, Alger 1987, p. 20.

14 - A. R. Nykl: Hispano-Arabic poetry and its relations with the old Provençal Troubadours, Baltimore 1946, p. 372.

15 - Cécile Mourisson : Les Croisades, P.U.F., 2[e] éd., Paris 1973, p. 9.

16 - د. زكي النقاش: العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين العرب والإفرنج خلال الحروب الصليبية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1946، ص 195 وما بعدها.

17 - G. B. Trend: op. cit., p. 10.

18 - ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص 78.

19 - Robert Briffault : op. cit., p. 73.

20 - Ignacio Olagüe : Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris 1965, p. 343.

21 - جوزيف رينو: الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا، تعريب د. إسماعيل العربي، دار الحداثة، بيروت 1984، ص 99.

22 - د. زكي النقاش: المصدر السابق، ص 197.

23 - لويس يونغ: العرب وأوروبا، تر. ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت 1979، ص 58.

24 - ينظر في هذا المجال، جوزيف رينو: المصدر السابق، ص 229.

25 - المصدر نفسه، ص 223.

References:

1 - Al-Marrakushī, ibn ʻIḍarī: Al bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa al-Maghrib, edited by G.-S. Colin and E. Lévi-Provençal, Brill, 1st ed., Leiden 1948.

2 - Al-Naqqāsh, Zakī: Al-ʻalāqāt al-ijtimāʻiyya wa ath-thaqāfiyya wa al-iqtisādiyya bayna al-ʻArab wa al-Ifranj, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1946.

3 - Briffault, Robert: Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943.

4 - Hunke, Sigrid: Le soleil d'Allah brille sur l'Occident, Maison des Livres, Alger 1987.

5 - Ibn Bassām: Adh-dhakhira fī maḥāsin ahl al-jazīra, edited by Iḥsān ʻAbbās, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1979.

6 - Imamuddine, S.-M.: Some aspects of socio-economic and cultural history of Muslim Spain, Brill, Leiden 1965.

7 - Khālis, ṢalāḤ: Ishbīlya fī al-qarn al-khāmis al-hijrī, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1965.

8 - Le Bon, Gustave: Ḥaḍārat al-ʻArab, (La civilisation des Arabes), translated by ʻAdil Zuʻaytar, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, 3rd ed., Beirut 1979.

9 - Lévi-Provençal, Evariste: Ḥaḍārat al-ʻArab fī al-Andalus, (La civilisation arabe en Espagne), translated by Dhuqān Qarqūṭ, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut.

10 - Mourisson, Cécile: Les Croisades, P.U.F., 2e éd., Paris 1973.

11 - Nelli, René: L'érotique des Troubadours, Coll. 10/18, U.G.E., Paris 1974.

12 - Nykl, A. R.: Hispano-Arabic poetry and its relations with the old Provençal Troubadours, Baltimore 1946.

13 - Olagüe, Ignacio: Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris 1965.
14 - Palencia, Angel González: Historia de la España musulmana, 3ª ed., Barcelona-Buenos Aires.
15 - Reinaud, Joseph: Al-futuḥāt al-islāmiyya fi Farança wa Italia wa Swisra, (Invasions des Sarrazins en France...), translated by Ismaïl al-ʻArabi, Dār al-Ḥadātha, Beirut 1984.
16 - Trend, G.-B.: Spain and Portugal, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965.
17 - Young, Lewis: Al-ʻArab wa ʼUruppa, (The Arabs and Europe), translated by Michel Azraq, Dār al-Ṭalīʻa Beirut 1979.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 21 - 39
ISSN 1112-5020

القصة البطولية بين الأدبين العربي والماليزي

د. روسني بن سامه
جامعة العلوم الإسلامية الماليزية بنيلاي، ماليزيا

الملخص:

يعنى بهذه الدراسة دراسة القصة البطولية العربية المشبعة بالروح الإسلامية التي انتقلت إلى الأدب الماليزي القديم. وبعد الاطلاع على الأدب الماليزي القديم عثر على ثلاث قصص عربية انتقلت إليه، وفي مقدمتها قصة ذي القرنين وقصة الأمير حمزة البهلوان وسيرة سيف بن ذي يزن. وتهدف هذه الدراسة إلى بحث علاقة التأثير والتأثر بينهما، وأوجه التأثير العربي في القصة الماليزية، لجلاء صورة التأثير والتأثر بين الأدبين. وأول ما ظهر في الأدب الماليزي من القصة البطولية العربية قصة ذي القرنين، وكانت شخصيته تظفر باهتمام شعوب العالم أجمع، وليس غريبا أن يمتلك كل شعب من شعوب العالم على وجه التقريب حكاية شعبية تروى سيرة ذي القرنين الذي هو الإسكندر بطريقة أو أخرى.

الكلمات الدالة:

القصة العربية، الأدب الإسلامي، الأدب الماليزي، التأثير والتأثر، ذو القرنين.

The heroic tale of Arabic and Malaysian literature

Dr Rosni bin Samah
USIM of Nilay, Malaysia

Abstract:

This research deals with the study of the Arab heroic story imbued with the Islamic spirit that was transferred to the ancient Malaysian literature. After examining the ancient Malaysian literature, he found three Arabic stories that were transferred to it, foremost of which is the story of Dhul-Qarnayn, the story of Prince Hamzah al-Bahlawan and the biography of Saif bin Dhi Yazan. This study aims to examine the influence relationship between them, and the aspects of Arab influence in the Malaysian story, in order to clarify the picture of influence between the literature. The first thing that appeared in the Malaysian literature of the Arab heroic story was the story of Dhu al-Qarnayn, and his character won the attention of the peoples of the whole world, and it is not

تاريخ النشر: 2005/3/1
rosniadib@hotmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

strange that almost every people of the world owns a folk tale that narrates the biography of Dhul-Qarnayn who is Alexander in one way or another.

Keywords:

Arabic story, Islam, Malaysian literature, Influence, Dhul Qarnayn.

1 - القصة البطولية:

قصة ذي القرنين هي أول قصة بطولية عربية ظهرت في الأدب الماليزي، وكانت شخصيته تظفر باهتمام شعوب العالم أجمع، وليس غريبا أن يمتلك كل شعب من شعوب العالم على وجه التقريب حكاية شعبية تروى سيرة ذي القرنين. إذا حاولنا أن نحصى الكتب العربية القديمة التاريخية منها، والأدبية التي أوردت أخبارا عن الإسكندر فإننا نجدها كثيرة، منها ما ذكره المؤرخون مثل الطبري واليعقوبي وابن فقيه عن هذه الشخصية التاريخية.

وعن الروايات الشعبية بتفصيلاتها الجزئية نجد أن هذه الشخصية وردت في كتاب التيجان من رواية ابن هشام عن وهب منبه، وهي من قصص أهل الجنوب، فهي قصة ذي القرنين الذي هو الصعب بن الحارث الرائش الحميري، حيث يقدم وهب أسطورة متكاملة عنه، وتسير إلى مدلول درامي له أهميته[1]. كما وردت هذه الشخصية في مخطوط مغربي حققه أميليو غرسية غومز المعيد بجامعة مدريد سنة (1929م)[2].

ومن خصائص هذه القصة أنها تتحدث عن ذي القرنين بوصفه ملكا عربيا مسلما تتلخص مهمته في هداية البشر إلى الإسلام، وكسر شوكة الطغاة والجبابرة الذين يرفضون أن يتخذوا الإسلام دينا لهم. ومن هنا يتجلى أن للقصة طابعين رئيسيين أحدهما بطولي والآخر ديني.

فمن البطولي وصف قوته وبطولته في القتال ونفوذ قدرته العسكرية في تغلب أهل الأرض، ومملكته الواسعة حيث كان ملكا لا يستوي مستواه أحد من ملوك الدنيا، وهم يخضعون تحت حكمه، وصاروا من أتباعه ويزداد عدد أتباعه بكثرة القتال.

ومن الطابع الديني وصف شخصيته بأنه ملك عربي مسلم يبذل قصارى جهده في دعوة الناس وهدايتهم إلى الإسلام، ومحو الكفر والشرك في الدنيا، وكان قتاله جهادا في سبيل الله لإعلاء كلمته، حيثما التقى بملوك الدنيا يطالب منهم أن يختاروا الإسلام أو المعركة، فمن استقبل دعوته سلم هو وشعبه وصاروا من أتباعه، فمن رفض طلبه هاجمه أشد القتال، ولا يترك البشر إلا أن يعتنق الإسلام أو يلقى مصرعه.

وكان الطابعان دافعا أساسيا يدفع القصة إلى الانتقال إلى الأدب الماليزي، ويؤثر على عقول العشب، ويظهر ذلك الأثر جليا حيث تلقب بعض ملوكها بلقب الإسكندر تباركا بهذا الاسم. وأول من تلقب بهذه اللقب من الملوك الملك السلطان مجت إسكندر شاه، الذي حكم البلاد من عام (1414م) حتى عام (1424م)، وكان منهم من يعتنق الإسلام وينشره للشعب. ومن هنا تجلى رمز كلمة الإسكندر الذي يتلخص في القوة البطولية والدينية.

ومن ناحية انتشار القصة في ماليزيا نجد أن المجتمع الماليزي تعرف عليها منذ عصر انتشار الإسلام فيها وذلك في القرن الثاني عشر للميلاد على الأقل، وذلك من خلال قصة ذي القرنين التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. ولم يعثر على قصته مكتوبة إلا في القرن الخامس عشر الميلادي حيث ورد ذكرها في الفصل الأول من كتاب تاريخ الملايو الذي كان يعد من أقدم ما ألف، كما ذكرت هذه القصة في كتاب تاج السلاطين عام (1604م)، وفي كتاب بستان السلاطين عام (1638م)، وذكرها ورندلي (Wrendly) في قائمته عن الأعمال الأدبية الملايوية القديمة قبل عام (1736م)[3].

ومن ناحية مصادرها يتضح لنا أن نواتها الأصلية مستقاة من المصادر العربية لوجود مواطن الاتفاق بينهما.

والقصة الثانية من القصص البطولية قصة الأمير حمزة البهلوان التي تعد من أحدث السير الملحمية الشعبية التي وصلت إلى قرائها، وطبعت لأول مرة في مصر بمطبعة عبد الحميد أحمد حنفي سنة (1948م). وكانت الطبعة الثانية

سنة (1962م).

وترتبط هذه السيرة بالجزيرة العربية نفسها. وتدور أحداثها في بيئة هذه الجزيرة، وتختار أبطالها من أبنائها، وارتبطت شخصية البطل فيها بمعنى الفتوة العربية، وأخذت مُثُلها وقيمها من مُثل وقيم الجزيرة بالدرجة الأولى. وأضيفت إليها المبادئ الإسلامية والخلق الإسلامي، إلا أن الجذور العربية ظلت واضحة في خلق بطلها وسلوكه، بل إنها ما كان يمكن أن يوجد لها أصل إلا بارتباطها بقضايا شبه الجزيرة، وهي قضية العلاقة بين الفرس والعرب.

وتكاملت الصياغة الأولى لها في فترة مبكرة من نشأة النثر القصصي الإسلامي، وذلك في أواخر العصر العباسي الأول وأوائل العصر العباسي الثاني. وازدهرت في بيئة القصاصين الإسلاميين بالاعتماد على الخصائص الأسلوبية والفنية التي قامت على أساسها الملحمة، وعلى موضوعها الذي هو وليد موقف قومي من تيار شعوبي جارف آنذاك[4].

ويتضح من ذلك أن للقصة طابعين بطولي وديني وبهذين الطابعين انتقلت هذه القصة إلى الأدب الماليزي لتناسب الجو السياسي والديني في ذلك الوقت، فمن الناحية السياسية نجد أن أبناء الملايو يضطرون للدفاع ضد المستعمرين، ولأجل ذلك يسهل تسرب القصص البطولي إليهم لتشجيعهم أو لإيقاظ حماستهم.

ومن الناحية الدينية نجد أن الإسلام في عصر التحول، بدأ ينتشر انتشارا واسعا فاضطربت عملية الانتقال من الأثر الهندي إلى الإسلام خاصة في مجال الأدب، ومن هنا تسرب قصص ذو طابع ديني بسهولة إلى الأدب الماليزي، وخاصة القصص الذي اجتمع فيه طابع بطولي وديني للتفوق على الحكايات الهندية، وبعد الانتقال تغير عنوانها إلى حكاية الأمير حمزة، وتصور القصة بطلها بأنه من نسب أشراف مكة وهو عبد المطلب عم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكذا تغير بعض شخصياتها وأحداثها حتى أصبحت ملائمة لمتطلبات الشعب الماليزي.

وهي من أقدم ما وصل إلى الأدب الماليزي من القصص العربية

الإسلامية، وانتشرت وسادت أوساط الشعب الماليزي، وفي كتاب تاريخ الملايو أن الجنود عندما احترسوا من هجوم المستعمرين سنة (1511م) طلبوا قراءة هذه القصة عليهم لتشجيعهم ضد المستعمرين[5].

ويرى وينستد (Winsted)[6] أنها مكتوبة في القرن الخامس عشر الميلادي أو أوائل القرن السادس عشر الميلادي بدليل أنها معروفة قبل سنة (1511م)، كما أنها مذكورة في قائمة المؤلفات الماليزية الأدبية للورينلي سنة (1736م). ونشأت في أول أمرها شفهية وتداولت بين الناس عبر العصور المختلفة، فلا غرو أن يكون لها عدد غير قليل من المخطوطات منتشرة في المكتبات العالمية المختلفة، وفي سنة (1987م) أعاد كتابتها بالخط اللاتيني عبد الصمد أحمد، وقام بجمع وتنسيق بين المخطوطات. وقام بطبعها ونشرها مجمع اللغة والأدب بكوالا لامبور ماليزيا.

والثالثة من القصص البطولية العربية سيرة سيف بن ذي يزن البطل الكرار والفارس المغوار صاحب البطش والاقتدار المعروف بالغزوات المشهورة. وهي سيرة شعبية عربية طويلة، تعرض بطولة سيف بن ذي يزن سليل ملوك حمير الذي عاش في الفترة ما بين سنتي (516-574م)، وتصور الصراع بين العرب والأحباش في أواخر العصر الجاهلي، وكيف طردهم سيف بن ذي يزن من الجزيرة العربية بعد أن كانوا قد سيطروا على اليمن، وهي في تسعة عشر جزءا وتتكون من أربعة مجلدات، وبها كثير من الأساطير والعجائب ومغامرات سيف بن ذي يزن في سبيل استقلال بلاده، وتباشر الأحداث القوى الغيبية والخارقة من الجان والأعوان، وما صاحب ذلك من الكنوز والذخائر، فنتيجة ذلك أن تأخذ السيرة مكانة مرموقة في التاريخ القومي العربي. كما تحتل مكانا مرموقا بين السير الشعبية التي حظيت بشهرة ضخمة في مجال التلقي الشعبي.

وتعد واحدة من أشهر وأهم السير التي حملها لجمهور القراء الضمير الأدبي، والتي ظلت تعيش في خيال وقلوب المتلقين من أبناء الشعب العربي في مختلف أنحائه رغم ما حفلت به من أحداث تجاوزت حد المعقول ضاربة في عالم

الأسطورة المليء بالغرائب والعجائب، وكانت هذه السمة المميزة لهذه السيرة من أهم أسباب انتشارها بين المتلقين من أبناء الشعب العربي، إذ وجدوا فيها غذاء لا ينضب يغنيهم عما يحسونه في واقعهم من جدب وضيق(7).

وهي ذات صبغة قومية لاستفاضتها في الحروب التي دارت بين الساميين والحاميين أو بين عرب جنوب الجزيرة في اليمن والجنوب العربي ومتاخميهم الأفريقيين في الحبشة والسودان وأفريقيا عامة(8)، بالإضافة إلى رسم صورة للوحدة العربية متمثلة ببطلها اليمنى الذي حارب من أجل الإسلام حربا دينية ضد عبدة النجوم من الأحباش وتغلب على أعدائه بمساعدة الملك الفارسي كسرى، وقد جعله الوجدان الشعبي يدين بالإسلام وينشر الدين بحد السيف مقتحما معاقل الشرك والشر وهو يقول: لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله(9).

ومن أحداث السيرة ما يشير إلى أنها انعكاس روائي لأحداث وقعت فعلا في العصر المملوكي من قصة الصراع بين العرب والصليبيين من خلال الحكم المملوكي إذ إن أحداث السيرة تنبئ عن حرب حقيقية بين الأحباش والعرب يدخل فيها عنصر التعصب الديني. فالأحباش يدافعون عن عبادة النجوم في حين يدافع العرب عن عبادة الله ويحس الأحباش أن انتصار سيف هزيمة لدينهم وقضاء على عبادتهم. فيتصدى له إلى جوار الجيوش كهنة المعابد مثل سقرديوس وسقرديون وهما يمثلان التشبث بزحل النجم المعبود عندهم(10).

ويتضح مما سبق أن السيرة اتسمت بطابعين طابع بطولي وطابع ديني وبهذين الطابعين انتقلت السيرة إلى الأدب الماليزي بمناسبة الأوضاع التي واجهها أبناء الملايو، أولا من ناحية اضطهادهم من المستعمرين وثانيا من ظروف تحول الأديان إلى الإسلام، وقد جمع أبناء الملايو القوى تحت لواء الإسلام لمقاومة المستعمرين ولأجل ذلك ولعوا باستماع القصص الإسلامية البطولية لشحذ حماستهم وشجاعتهم ضد المستعمرين أو الاقتداء بشخصية البطل في الجراءة حتى تمكنوا من طرد المستعمرين.

ومن هنا احتلت القصص الإسلامية البطولية مكانا رفيعا لديهم حتى

أصبحت سائدة في أوساط المجتمع، وفي أول عهدها شفهية انتقلت من راو إلى آخر حتى دونت. ثم تغير عنوانها من سيرة الملك سيف بن ذي يزن إلى "حكاية الملك سيف بن ذي الليزان". وفي بعض النسخ تغير عنوانها إلى "حكاية قمرية". ولم يعرف تاريخ وصولها بالضبط لأن الحقائق التاريخية لا تفصح عن ذلك، بالإضافة إلى أنها لم تذكر في قائمة أسماء المؤلفات الملايوية الأدبية القديمة لورندلي سنة 1736م ويرى بعض المؤرخين أنها وصلت قبل هذا التاريخ، ولكنها لم تذكر في هذه القائمة. ويرى آخر أنها وصلت بعد هذا التاريخ أو قبيل هذا التاريخ، ولذلك لم تدرج في تلك القائمة. وتدل عدة نسخ على أن مؤلفها عربي المولد يجيد اللغتين العربية والماليزية[11].

وبالرغم من طول المصادر العربية التي تصل إلى أربعة مجلدات فإن الحكاية الماليزية جاءت مختصرة متوسطة الحجم، بالكتابة اللاتينية بعد إعادتها من الكتابة الجاوية المرسومة بالحروف العربية. وهي مكونة من تسعة أجزاء قصيرة، ويكتشف من ذلك أن الحكاية الماليزية لم تكتمل أحداثها بالمقارنة إلى السيرة العربية، وربما وقع هذا لأنها انتقلت إلى الأدب الماليزي ناقصة هكذا، أو أنها انتقلت إلى الأدب الماليزي مكتملة ولكن كتابتها لم تكتمل، وعلى الرغم من ذلك يبدو أن نهايتها نهاية طبيعية سعيدة للبطل، إذ تنتهي أحداثها بخروج سيف بن ذي الليزان من مدينة حمراء اليمن بحثا عن زوجته منية النفوس وابنه مصر اللذين هربا عائدين إلى بلاد منية النفوس في جزيرة البنات، واستطاع سيف إعادتهما إلى بلاده بمساعدة عاقصة وعيراض، وعند الوصول احتفل أهل البلاد وفرحوا وغمر هذه البلاد الفرح والسعادة. وتم هذا الحدث في آخر الجزء السادس وهو بداية المجلد الثاني بالمقارنة إلى سيرة الملك سيف بن ذي يزن العربية[12].

2 - التأثير العربي في نصوص القصة الماليزية:

كان للقصة العربية تأثيرها الكبير في نشأة القصة الماليزية، ويتجلى هذا التأثير واضحا في العناصر الأساسية للقصة. وتتمثل هذه العناصر في الإطار العام للقصة،

والأحداث الأساسية، والشخصيات، والمهاد المكاني والزماني، والطابع الذي دفع القصة إلى الانتقال.

وفي الإطار العام لقصة ذي القرنين بين الأدبين نجد أنه يدور حول رحلة ذي القرنين في مغارب الأرض ومشارقها في سبيل هداية الناس إلى الإسلام بمصاحبة مساعده الخضر(13). ويتجلى من هنا أن القصة الماليزية تأثرت بالقصة العربية في جميع أحداثها الأساسية. وذلك بتصوير رحلة ذي القرنين إلى مغرب الشمس ومعه الخضر، وهو يطأ الأرض بالجنود يقتل ويسبي، وينقل الناس من أرض إلى أرض.

ومن خلال رحلاته مر بأقوام غرباء، منهم قوم بكم لا ينطقون، وقوم زرق الأعين وقوم آذانهم كبار من أعلى رأس أحدهم إلى ذقنه، وهو عند كل قوم يقتل من كفر ويعفو عمن آمن. ويستمر في رحلته إلى أن يبلغ الأندلس، ثم انتهى إلى عين الشمس فوجدها تغرب في عين حمئة في البحر المحيط(14).

ثم تمضي الرحلة بذي القرنين حتى يبلغ الظلمة فصار ليله ونهاره واحدا. وعين الشمس تسقط خلفه. ثم سار في واد تزلق فيه الخيل والجمال وهو واد الياقوت. ثم سار إلى الصخرة البيضاء ليرقى عليها فانفضت وارتعدت فرجع عنها فسكتت، ثم دنا منها الخضر فرقى عليها وشرب ماء عين الحياة في رأسها. ثم تتجه رحلته نحو مشارق الأرض، فسار يريد مطلع الشمس، وفي طريقه يحمل الناس على الإيمان، ثم دخل أرض يأجوج ومأجوج وبنى سدا بين الناس وبين يأجوج ومأجوج. وانتهت رحلته إلى أرض الهند وسمرقند، ثم سار يريد تهامة وتوفي في رمل العراق(15).

وبعد الاطلاع على أحداث القصة الماليزية يتحقق لنا أنها تتأثر بالقصة العربية، فلا بد أن تكون شخصيتها كذلك تتأثر بها، فكان بطلها ذي القرنين الذي ورد وصفه في القصة العربية، فهو الملك الحميري وتجبر تجبرا لم يكن في التبابعة متجبر مثله، ولا أعظم سلطانا ولا أشد سطوة وبلغ من العز والجاه ما لم يبلغه أحد من الملوك، فكرس كل قوته في نشر الإيمان به والتصديق له حتى بلغ

أطراف الأرض جميعا، واحتل منها كل ما على سطحها، وبسط سيفه في كل أجناسها يدعوهم إلى الإيمان، وقتل من كفر حتى يبلغ مغرب الشمس، ثم يعود ليبلغ مطلع الشمس.

كما تجلى التأثير العربي في اختيار شخصية مساعده، فهو الخضر عليه السلام يسير إلى جواره ويفسره له ما غمض عليه من أمر، ويسهم معه في تحقيق رسالته، ويذلل له كل صعب.

وفي بيئاتها أيضا تأتى من القصة العربية حيث صورت رحلات ذي القرنين في الأرض العربية والأجنبية ممتدة من الأندلس إلى الهند.

وكذا ساهم التأثير العربي من الإطار العام لقصة الأمير حمزة البهلوان في رسم القصة الماليزية، فهو يدور حول الحروب التي دارت بين العرب الساميين والفرس الإيرانيين في عصر ما قبل الإسلام. أو الصراع بين عبدة إله واحد وعبدة النار. وقد قاد العرب الأمير حمزة الذي نشأ في مكة. وذاع صيته إلى أن دعاه كسرى لمساعدته على طرد الأعداء.

وبدأ الصراع بين الملك كسرى وبين حمزة بعد انتصار حمزة على الأعداء وذلك بتدبير بختك، وكذا عندما طلب الملك مهر ابنته وخاض حمزة المغامرات للحصول عليه وعلى الأموال من كل الملوك تحت حكم كسرى. وقاد الفرس الملك كسرى أنوشروان الذي يعتمد على رأى وزيره الشرير، وهو بختك. وكان سوء تفكيره يؤدى إلى نشوء الخلاف والقتال بين الفريقين. فقد قاتلهم العرب أو قاتل العرب غيرهم بسبب لجوئهم إلى الغير أو استعانتهم بهم. وظل القتال يندلع بين الفريقين حتى نهاية القصة.

وفي شخصية البطل هو حمزة الذي نشأ في مكة من نسب أشراف مكة، وهو الذي يحرك أحداث القصة ويطورها. فقد خرج من مكة لإخضاع الملك النعمان الذي يذل الفرس واستطاع إعادته إلى عبادة الله الواحد وترك الخضوع للفرس وخرج إلى المدائن لإنقاذ الملك كسرى من أعدائه وإعادة مملكته إليه، وتزوج بابنة الملك كسرى بعد أن خاض المعارك للحصول على مهرها ولإقناع الوزير بختك

بجمع الأموال من كل الملوك تحت حكم الملك كسرى، وكلما باشر القتال أسر أعداءه وأقنعهم بالإسلام حتى أصبحوا من أتباعه، وقتل من غدره من الأعداء، وخاض المعركة في جبل قاف مع الجان وله زوجات متعددة منهن الجنية أسما برى وأبناؤه وأحفاده كثيرون وهم قواد جنوده وجاءوا إليه في حالة التوتر يباشرون القتال لمساعدته(16).

وهو حريص على تنفيذ الأوامر، كما شرع في تنفيذ أوامر بختك للحصول على مهر ابنة الملك وللحصول على الأموال من الملوك تحت حكم الملك كسرى، ولا يبالي الهلاك الذي قد يتعرض له. وحاد الطباع سريع الغضب إلى درجة الحمق كما طرد زوجته من قصرها وطرد عمر منه. ويبلغ به الفرح مداه إن فرح كما يبلغ به الحزن مداه إن ألّم به الحزن كما حزن بعد موت زوجته ابنة الملك كسرى.

وفي شخصيات مساعد البطل وأبنائه، هم عمر الذي يباشر شخصية البطل منذ الولادة وهو دليله في تصرفاته وفي حروبه، وكانت بطولته قائمة على التوسل بالمكر والحيل والتنكر واستخدام البنج وضده والأشياء المطلسمة إلى جانب المهارات الفردية، مثل سرعة الجري والشجاعة وسرعة البديهة وسرعة النكتة والطبيعة المرحة ولم يخل من الحمق، وكذا عثر على التشابه في شخصية أبناء البطل اسما وصفة ووظيفة مثل قباط ورستم وبديع الزمان.

وفي الشخصيات التاريخية يمثلها كسرى أنو شروان والملك النعمان، وكان الملك النعمان وسطيا بين العرب والفرس، ويخضع للفرس حتى خرج إليه حمزة وأعاد ثقته نحو العرب، وهو الذي يباشر البطل في مغامراته. وكان الملك أنو شروان أحد ملوك الفرس في التاريخ وهو شخصية مهمة في القصة، وتدور الأحداث حوله مع البطل وجاء البطل إليه بعد أن استولى أعداؤه على العرش وأعاد الحكم له بعد أن قتلهم، وكان كسرى يسمع ويطيع كلام وزيره بختك الذي خطط لهلاك العرب، ودار القتال بينه وبين العرب بإشراف وزيره بختك بعد أن طلب حمزة الزواج بابنته جزاء على عمله. واستمر القتال إلى نهاية القصة. وله وزير ذو الرأي والعقل وهو بزر جمهور.

وفي الشخصيات النسائية تمثلها ابنة الملك كسرى، وهى بمثابة منطلق الأحداث التي لعبها البطل بعد أن انتصر على خارتين، وقد دفعت هذه الشخصية إلى تطوير أحداث القصة بأن شجعت البطل إلى خوض المغامرات من أجلها وتعقدت الأحداث بموتها فلازم حمزة قبرها وأمر قواد جنوده بالانصراف إلى بلادهم.

وظل التأثير العربي واضحا في شخصيات الحيوان في القصة والصراع بين البطل والحيوان، ويتمثل في الأسد في كلتا القصتين وانفردت القصة الماليزية بديناصور والصراع بينهما، مثل ما حدث لحمزة في طريقه إلى كسرى بأن يقاتل الأسد الذي اعترض طريقه. وكذا الصراع بين الأسد في قصر كسرى، وفي القصة الماليزية بدأ الصراع بين البطل والأسد منذ صغره عندما خرج للصيد، وفي طريقه إلى المدائن يصارع حيوانا أكبر وأقوى من الأسد وهو ديناصور، وظل هذا الصراع بين الحيوان وأبناء البطل وأحفاده مثل الصراع بين بديع الزمان والأسد وبين قاسم والأسد.

كما عثر على التأثير العربي في توالد أحداث القصة بوصول المساعدة في القتال أو بالتجاء الأعداء أو العرب إلى بلاد معينة بعد الهزيمة، وهذه المساعدة من جهة العرب، كما وصلت المساعدة في حالة التوتر أو عند قرب الهزيمة أو بعد الهزيمة، وقد تكون المساعدة من أبناء البطل مثل وصول رستم ووصول بديع الزمان أو من أحفاده مثل وصول قاسم أو من أبناء قواده أو كانت المساعدة من جهة الأعداء، كما طلب بختك المساعدة ممن تحت حكم الملك كسرى أو من قواد اشتهر صيتهم عندما رأى أن الهزيمة تقترب من جنوده أو بلجوئهم إلى بلاد معينة بعد الهزيمة فقد أدى وصول المساعدة أو اللجوء إلى بلاد معينة إلى تطوير أحداث القصة من جديد بعد أن كادت تتعقد.

ويظهر التأثير العربي واضحا في الصراع المحكم التضاد بين الخير المطلق والشر السالب، ونشأ هذا الصراع من قصر الملك كسرى ومصدره وزيراه أحدهما مصدر الخير وهو بزر جمهور الحكيم، وهو يعبد الله الواحد ويقرأ الكتب القديمة

ويرشد الملك إلى طريق الحق ويحب العرب ويسعى دائما إلى مصلحتهم ويرشدهم في تصرفاتهم ويقدم لهم آراءه والدواء للبطل كلما جرح. والآخر مصدر الشر وهو بختك بن قرقيش ويرشد الملك كسرى إلى الوقوع في الهلاك ويحقد على العرب ويسعى دائما إلى هلاكهم ويسبب الخلاف بين الملك والعرب وعندما وافق الملك على زواج ابنته بحمزة اجتمع مع الملك واستطاع إقناع الملك بالعدول عن رأيه وسلم الملك كسرى أمر زواج ابنته له وطلب من حمزة إذلال معقل البهلوان مهرا لها، وكان وراء طلبه هلاك حمزة وبعد أن نجا حمزة من محاولته الأولى شرع في الأخرى ومنها أنه طلب من حمزة جباية الأموال من كل الملوك تحت حكم الملك كسرى، وفي نفس الوقت بعث خطابات لهم يطلب منهم هلاك حمزة. واستمر هذا الصراع بين قوى الخير والشر إلى نهاية القصة.

وظل التأثير العربي واضحا في المهاد المكاني والزماني للقصة، إذ لا يكاد يخرج عن القصة العربية، وتدور معظم الأحداث في الرقعة التي يعرفها الجغرافيون بالشرق الأوسط والأدنى، وفي حوض البحر المتوسط فهي تقع على مسرح مهول شمل سرنديب الهندية في أقصى المشرق وطنجة في أقصى المغرب على ساحل بحر الظلمات وبلاد السودان في أقصى الجنوب وبلاد الظلمة أو الظلمات في أقصى الشمال، والطبيعي أن تدور الأحداث في بعض بلدان هذا المسرح الكبير مثل مكة والحيرة في الجزيرة العربية ومشارقها وحلب ودمشق وبيروت وصيدا وعكا وصور في الشام وقسطنطينية وبلاد فارس ثم مصر والسودان مع عدم مراعاة التناسب بين هذه الأماكن. وأما الزمان الذي يرتبط بالأحداث فهو يشابه الزمان في القصة العربية إذ تدور الأحداث حول الحروب بين الفرس والعرب في أواخر العصر الجاهلي، إلا أن الزمان في القصة الماليزية تجاوز إلى أوائل العصر الإسلامي حيث باشر البطل القتال مع النبي محمد واستشهد في أحد غزواته.

وكذا ظهر التأثير العربي واضحا في تصوير البيئة العربية وعاداتها ومناظرها، حيث تصور القصة الصحراء والتلال والمسافة البعيدة بين الجبال وركوب الفرس

والمدينة المحاصرة بالسور والصيد في الوادي والقتال في الساحة الواسعة البعيدة عن المدينة ودق الطبول للقتال وللانفصال وضرب الخيام في مكان النزول في الساحة وخروج عمر إلى الصحراء والتلال لتطلع الأخبار عن الأعداء.

ولا يقتصر التأثير العربي فيما سبق بل يظهر في الطابع الذي انتقلت به القصة إلى الأدب الماليزي، وهو طابع بطولي وديني يمثله التوحيد. فالطابع البطولي يظهر من خلال القتال بين الفريقين وهذا القتال إما قتال ثنائي إذ يخرج البطل أو أحد قواده إلى الساحة لمقاتلة قائد الأعداء، وينتهي هذا القتال بتغلب أحدهما على الآخر، ومن خلال هذا القتال يظهر مدى قوة البطل أو أحد قواده في تغلبه على أعدائه، وكذا يظهر الطابع البطولي في القتال الجماعي بين الفريقين.

ويظهر الطابع الديني المتمثل في التوحيد من خلال الملحمة التي تدور حول الأمير الذي نشأ في مكة من نسب أشراف مكة يخرج منها يذل القياصرة والأكاسرة، وهو سيد الكلمة البدوية ينشر دين الخليل إبراهيم ويدعو إلى هذا السبيل بالحكمة والموعظة الحسنة وينتصر بسيفه لمبادئه، وكان القتال من أجل هدم الكفر فمن هزمه أو أسره أقنعه بالإيمان بالله الواحد، ومن رفض أكره أو عذب حتى قبل وإلا قتل. وأصبح الأعداء الذين قبلوا الإيمان من أتباعه الكرام.

ومن أظهر التأثير العربي في الحكاية الماليزية أنها تحفل بكثير من الأسطورة، وهذه الأسطورة إما في تداخل الشخصيات الجنية في تطوير أحداث القصة، وإما في الكنوز أو الذخائر التي حصل عليها البطل أو مساعده. فيظهر تداخل الشخصيات الجنية عند ما جاء إلى حمزة الجني من جبل قاف يطلب منه مساعدة على طرد أعدائه، تتعقد الأحداث عندما وقع القتال بين حمزة والجان في جبل قاف، وتتطور بزواج حمزة بأسما برى وإنجابها مولودة وظهور شخصية أسما برى أثناء أحداث القصة تارة واختفائها تارة أخرى حتى نهاية القصة.

كان للقصة العربية - سيرة سيف بن ذي يزن - تأثيرها الكبير في نشأة القصة الملايوية، فتركت أثرها واضحا في صلبها من ناحية الإطار العام والشخصيات والأحداث والمهاد المكاني والزماني والبيئة والعادات والطابع الذي

دفعها إلى الانتقال.

ويبدو التأثير العربي ظاهرا في الإطار العام الذي يدور حول الحروب الداهمة بين عرب جنوب الجزيرة في اليمن، والجنوب العربي ومتاخميهم الأفريقيين ذوى البشرة السوداء في الحبشة والسودان وأفريقيا عامة، وكانت العرب تحت قيادة الملك سيف بن ذي يزن في حين الأحباش تحت قيادة الملك سيف أرعد.

كما تطور التأثير العربي إلى رسم الشخصيات، فشخصية البطل هو سيف بن ذي الليزان كما في القصة العربية اسما وصفة ووظيفة إلا تحريفا في اسم أبيه، فهو بطل القصة ومحرك أحداثها، وهو من أم جارية كانت قد قتلت زوجها بالسم قبل ولادة سيف، وبعد الولادة ألقته في الصحراء وأخذت ظبية تغذيه. وسرعان ما يعثر عليه الصياد فيقتاده إلى الملك أفراح وينشأ تحت رعايته ويشب بطلا صنديدا ويلمع اسمه في الحروب الكثيرة. وهو يدير هيكل الأحداث وخاض المغامرات في البحث عن مهر وحلوان الأميرة شامة وخاض المعارك لمقاومة الملك سيف أرعد ملك الحبشة دفاعا عن العرب فوجد التشابه فيما ذكر بين القصتين إلا أن مجرى الأحداث اختلفت في الحكاية الماليزية(17).

والشخصية المساعدة للبطل هو سعد الزنجي الذي ضحى بنفسه مهرا لشامة بعد أن انتصر عليه سيف في المعركة بينهما وخاض المعارك دفاعا عن البطل وباشرها معه أو بنفسه عند تغيبه.

وشخصية الخصم ومساعده، هما الملك سيف أرعد الذي قاومه سيف بن ذي الليزان وتدور وتتطور حوله أحداث الحكاية، وشخصية سقرديون المساعد للملك سيف أرعد الذي اعتمد على ما رآه سقرديون في حكمه.

وفي اختيار شخصية الوزير للملك سيف أرعد وزير خير ووزير شر، وكان الأول بحر قفقان الريف الذي قرأ كتب المتقدمين وعلم علم الأمم الماضين فوجد نبوءة ظهور نبي قرشي يختم به الرسل والأنبياء فآمن به وأسلم وكتم إسلامه، وهو الذي يخطط لمصلحة الملك سيف ذي الليزان وأتباعه والثاني سقرديس الذي اشتهر بغدره وبجانبه سقرديون وهو الذي يخطط الهلاك للملك سيف ذي الليزان

وأتباعه.

وفي شخصية ناهد وهي بنت ملك الصين التي اختطفها المارد وأنقذها سيف من قصر المارد، ثم أعاد سيف نظرها وتزوج بها(18). فهي تؤدى نفس الوظيفة في القصتين إلا أن اسمها تغير وهي ناهد في القصة العربية ونهيضة في الماليزية. واتحاد الوظيفة مع اختلاف مجرى الأحداث كثير ومنها الحكيمة عاقلة حينما ساعدت سيف على الدخول إلى بلادها والحصول على كتاب تاريخ النيل، وكذا حينما قتلت جماعة السحرة فهي تؤدى نفس الوظيفة في القصتين إلا أن مجرى الأحداث في الحكاية الماليزية قد تغير تماما عن الأصل العربي.

وفي رسم شخصية المرأة إذ عمدت الحكاية الماليزية إلى استخدام شخصية المرأة في تطوير أحداثها، فهي إما شخصية خيرية مساعدة ساعدت البطل على الحصول على ما طلبه مثل شخصية الحكيمة عاقلة التي ساعدت سيفا على الحصول على كتاب تاريخ النيل. وكذا ساعدته على إنقاذه من السحر. وإما شخصية عادية دفعت البطل إلى خوض المغامرات من أجلها مثل شخصية شامة التي بذل سيف أقصى جهوده للحصول على مهرها، وكذا شخصية منية النفوس التي أدت إلى مجاهدة سيف نفسه للحصول عليها وسافر سيف إلى بلدها بعد هروبها لأجل إعادتها إلى قصره. وإما شخصية شريرة دفعت البطل إلى تحمل البلاء والمشقة منذ الولادة مثل شخصية قمرية التي ألقت سيفا في الصحراء مذ كان عمره أربعين يوما. وعندما أصبح شابا حاولت إهلاكه بأن سافرت معه إلى مسافة بعيدة محتالة بتسليمه مخزن أبيه ثم قتلته. ودبرت هلاك سيف بعد ما سرقت اللوح بأن أمرت عيروض بإلقائه في المهالك عدة مرات بقصد هلاكه وهذه الشخصيات تتفق مع ما ورد في الأصل العربي.

وفي استخدام شخصية الحيوان في تطوير أحداثها، فمنها التي قامت بمساعدة البطل مثل الغزالة التي رضعته بعدما تركته أمه في مكان مهجور، ودابة البحر التي ساعدت البطل لمجاوزة البحر، والسرطان الذي استخدمه البطل لعلاج عيني ابنة ملك الصين والطير الذي ألهمه إلى استخدام الورق لعلاج جرحه وكذا الفرس

الذي ركبه للانتقال من مكان إلى آخر.

وفي المهاد المكاني والزماني ولا يكاد هذا المهاد الزماني يخرج عما في القصة العربية فهي لا تحدد عصرا واضحا تقع فيه أحداثها، وإنما الأمر حرب تاريخية بين الحبشة والعرب تقوم على أساس ديني مرة، وتقوم على أساس عنصري مرة أخرى وتدور أحداثها بين الجزيرة العربية والحبشة والسودان ومصر في العصر الجاهلي رغم إسناد زعامة الحبشة إلى الملك سيف أرعد الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي. ويرى بعض الباحثين أن أحداثها تدور في عصر ما قبل الأديان السماوية الثلاثة[19]. وأما المهاد المكاني فتدور أحداثها في الجزيرة العربية ومصر والسودان والحبشة وكذا تدور في الصين حينما وصل الملك سيف إليها بعد أن طفا في البحر والتقى فيها بابنة ملك الصين وعالج مرضها وتزوج بها[20]. وكذا عند ما وصلت قمرية إليها بعد أن هربت من الملك سيف وشكت لملكها من ابنته وتزوج الملك بها[21].

وقد استعارت القصة الماليزية كثيرا من خواص البيئة العربية وعاداتها ومناظرها لكي تضع في قالبها تلك الأحداث التي تكون القصة، وفي البداية تصور أحوال الملك ذي الليزان ورحلاته إلى أن وصل إلى مكة ثم سار إلى يثرب وعمرها ثم اتجه إلى بعلبك وبعد ذلك إلى الحبشة ومكث فيها وكل هذه الأحداث تصور البيئة العربية.

ومن خواص تصوير البيئة إسراف في تصوير الصحراء بأن ترك سيف في الصحراء حتى جاءت إليه الغزالة ترضعه وعندما طرده معلمه خرج وسار في الصحراء، وكذا خرج سيف إلى الصحراء للبحث عن مكان سعدون الزنجي، وكذا في تصوير البراري والآكام والغبار والمدينة حولها سور متين، وكذا ظهرت العادات العربية في تصوير أحوال الملوك وما وقع في قصورهم وفي تصوير أحوال أهل البلاد والجنود وأحوال الحرب.

وفي الطابع الذي حرصت على تصويره وإظهاره وهو طابع بطولي وديني إذ إن أظهر ما حرص الأدب الماليزي على نقله من الأصل العربي للحكاية بطولة

سيف، وإيمانه بالله عز وجل، حيث إنه قد استطاع مجاوزة كل ما حدث له أو ما اعترض سبيله من التحديات والقتال، إما ببطولته أو بالمساعدة من الشخصيات الأخرى الصالحة أو الخارقة، وكذا كلما كان في الهم والغم أو في حالة ضعف تضرع إلى الله وسأله المساعدة حتى جاء نصر الله ومساعدته، وبعدما نجا من البلاء خر ساجدا لله وتعبد له في أوقات فراغه. وكلما انتصر على عدوه دعاه إلى الإسلام حتى أصبح جميع أتباعه مسلمين. وقد بقى الحديث عن سيف وبطولته وعبوديته في الأدب الماليزي حديثا عن البطولة القوية المتينة التي لا مثيل لها، وكذا عن العبودية الصالحة الحقيقية.

وفي الأسطورة لتطوير أحداثها، وعلى سبيل المثال أن يتقابل شخصية البطل مع الشخصيات الغريبة والكائنات الأخرى بل يتعامل مع الحيوان ليساعده في تحقيق هدفه. وكما ساعدت الغزالة شخصية البطل - سيف - وهو رضيع عندما ترك وحيدا في الخلاء فأرضعته وحفظته من الموت، كما ساعده حيوان آخر وهو دابة البحر عندما أراد مجاوزة شاطئ البحر إلى الشاطئ الآخر، كما ألهمه الطائر طرق علاج جرحه البليغ بعدما ضربته أمه بالسيف، وكذا يتعامل مع الشخصيات الجنية طوال القصة.

وفي تصوير الرحلات الكثيرة والمغامرات المتعددة التي قام بها الملك سيف بن ذي يزن سواء في عالم الجن أو في عالم الإنس بمساعدة شخصية الجن، وفي مجاوزة الأماكن البعيدة في لمح البصر، وكذلك ظهرت الأسطورة في أحداث حروبه بأن باشر القتال أعوانه وفرسانه من الجن أو السحرة وأعداؤه من الجن والسحرة. وفي تصوير مسرحية السحر وانقسام السحرة إلى أنصار سيف وإلى أشياع أعدائه.

بعد الاطلاع على القصص السابقة بين الأدبين ودراستها نستخلص أن القصص البطولية العربية مصدر لنشأة القصص البطولية الماليزية، ولها دور بارز فعال في تطوير الأدب الماليزي، وانتقلت في العصر المبكر منذ القرن الخامس عشر الميلادي على الأقل، وكان طابعها البطولي والديني دافعا قويا دفعها إلى

الانتقال، وبعد الانتقال حدث التغير البسيط الذي لا يبعد القصة عن أصلها العربي. وكانت قصة الإسكندر ذي القرنين مستقاة من قصة ذي القرنين العربية حتى لا تكون تخرج عنها. وقصة الأمير حمزة نشأت من قصة الأمير حمزة البهلوان العربية، وحدث فيها بعض التغيرات التي لا تبعد القصة عن أصلها العربي. وكانت قصة سيف بن ذي الليزان مستخلصة من سيرة سيف بن ذي يزن العربية، وتأتى مختصرة منها.

وظل التأثير العربي يتبقى في القصة الماليزية رغم طول مدة انتقال القصة العربية إلى الأدب الماليزي، ويسود هذا التأثير في الإطار العام للقصة وفي رسم الشخصيات وفي مسار الأحداث وفي وصف البيئات والطابع، كما أن لها بعض التغيرات البسيطة التي لا تبعد القصة عن أصلها العربي.

الهوامش:

1 - انظر، فاروق خورشيد: في الرواية العربية، دار الشروق، القاهرة 1982، ص 120.

2 - نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، مكتبة غريب، القاهرة 1989، ص 140.

3 - See R. O. Winstedt: Malay Works Known, by Wrendy, in 1736 A.D., N° 82, 1920, p. 164.

4 - محمد رجب النجار: البطل في الملاحم الشعبية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ص 57.

5 - See W. G. Shellabear: Sejarah Melayu, Fajar Bakti 1995, p. 203.

6 - See R. O. Winstedt: op. cit., p. 164.

7 - فاروق خورشيد: سيف بن ذى يزن، روايات الهلال، العدد 176، سنة 1963، ص 7.

8 - انظر، شوقي عبد الحكيم: التراث الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ج1، ص 291.

9 - انظر، سيرة الملك سيف، المجلد الأول، مكتبة الجمهورية العربية، (د.ت)، ص 70.

10 - انظر، فاروق خورشيد: أضواء على السير الشعبية، المكتبة الثقافية، عدد 101، 1964، ص 158.

11 - See Liaw Yock Fang: Sejarah Kesusasteraan Melayu Kelasik, Pustaka Nasional, Singapura 1975, p. 162.

12 - انظر، سيرة سيف بن ذي يزن، ص 73 وما بعدها.

13 - See Husain Khalid: Hikayat Iskandar Zulkarnain, DBP, 1967.

14 - انظر، فاروق خورشيد: الرواية العربية، ص 124.

15 - المصدر نفسه، ص 128.

16 - See A. Samad Ahmad: Hikayat Amir Hamzah, DBP, 1987, p. 1.

17 - See Rosmera: Hikayat Saiful Lizan, Malaysia Publications Ltd., Singapura 1965, p. 1.

18 - انظر، سيرة سيف بن ذي يزن، المجلد الأول، ص 97.

19 - انظر، فاروق خورشيد: أضواء على السير الشعبية، ص 158.

20 - انظر، سيرة الملك سيف بن ذي يزن، ص 259 وما بعدها.

21 - المرجع نفسه، ص 366.

References:

1 - ‘Abd al-Ḥakīm, Shawqī: Al-turāth ash-sha‘bi, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, 1994.

2 - Aḥmad, A. Samad: Ḥikāyat Amīr Hamzah, DBP, 1987.

3 - An-Najjār, M. Rajab: Al-baṭal fī al-malāḥim ash-sha‘biyya, PhD Thesis, Cairo University.

4 - Fang, Liaw Yock: Sejarah Kesusasteraan Melayu Kelasik, Pustaka Nasional, Singapura 1975.

5 - Ibrāhīm, Nabīla: Ashkāl at-ta‘bīr fī al-adab ash-sha‘bī, Maktabat Gharīb, Cairo 1989.

6 - Khālid, Ḥusayn: Ḥikāyat Iskandar Zulkarnain, DBP, 1967.

7 - Khurshīd, Fārūq: Aḍwā’ ‘alā as-siyyar ash-sha‘biyya, Al-Maktaba al-Thaqāfiyya, N° 101, 1964.

8 - Khurshīd, Fārūq: Fī ar-riwāya al-‘arabiyya, Dār al-Shurūq, Cairo 1982.

9 - Khurshīd, Fārūq: Sayf bin dhī Yazin, Riwāyat al-Hilāl, N° 176, 1963.

10 - Rosmera: Ḥikāyat Saiful Lizan, Malaysia Publications Ltd., Singapura 1965.

11 - Shellabear, W.-G.: Sejarah Melayu, Fajar Bakti 1995.

12 - Winstedt, R. Olaf: Malay works known, by Wrendy, in 1736 A.D., N° 82, 1920.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 41 - 48
ISSN 1112-5020

إنشائية الحضور

د. عبد الحفيظ بورديم
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

تجربة الحضور معرفة تحقق الانسجام بين حركة الوجدان الداخلي وبين حركة المتغيرات الخارجية، فيمتلك منطق الاطمئنان لفك المعادلة الصعبة، معادلة الثابت والمتغير. لأنه ينشئ مركبا بينهما هو الخبرة الانتقائية وتتشكل الخبرة الانتقائية من جمع التراكمات المعرفية التي يكون الوحي أعلاها ثم غيره من الخبرات الفردية والإنسانية. فإذا كان طغيان الثابت على المتغير ينشئ جمودا وإذا كان طغيان المتغير على الثابت ينشئ الضياع فإن توازنها وحده يحقق الحضور المعرفي والشعري. وإنشائية الحضور تفجر الشعر من قلب الإنسان وعقله، فسما به في مدارج الجمال والكمال حين رأى بالبصيرة ما لم يره غيره بالأبصار. رأى الحياة فأقبل عليها إقبال الصدي الظمآن، ورأى الموت فهرع إلى ظلمات النفس يباكيها في صمت العويل ونوح الأصيل، ثم رأى ضيق المكان ورعب الزمان فحاول إدراك المطلق اللامتناهي.

الكلمات الدالة:

تجربة الحضور، الوجدان، المعرفة، الشعر، الإنشائية.

Structural attendance

Dr Abdelhafid Bourdim
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

The experience of the audience is a knowledge of achieving harmony between the movement of inner consciousness and the movement of external variables, so it has the logic of reassurance to decipher the difficult equation, the equation of the constant and the variable. Because it creates a compound between them, which is selective experience, and selective experience is formed from the collection of accumulations of knowledge, the revelation of which is the highest, and then other individual and human experiences. If the superiority of the constant over the variable creates inertia, and if the superiority of the variable over the constant creates loss, then its equilibrium alone achieves the

تاريخ النشر: 2005/3/1
bourdim@maktoob.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

cognitive and poetic presence. And the construction of the presence exploded poetry from the human heart and mind, so he named it in the runways of beauty and perfection when he saw with insight what no one else had seen with sight. He saw life and came upon it as the thirsty echo came, and he saw death, and he rushed to the darkness of the soul, mourning it in the silence of the wailing and the pure mourning, then he saw the lack of space and the horror of time, so he tried to realize the infinite absolute.

Keywords:

experience of attendance, conscience, knowledge, poetry, construction.

أضفى الفيلسوف محمد إقبال قيمة إسلامية على مفهوم الحضور، فعاد إلى صفاء المثاني القرآنية التي تعيد للإنسان الفرص المفقودة والطهارة المغتصبة. إن بداية الوعي يتشكل بتأسيس صواب فلسفة الذات التي يصوغ هدفها الرئيسي القرآن حين "يوقظ في نفس الإنسان شعورا أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة"(1). هذه الرؤيا الشمولية تعيد ترتيب المفاهيم وتصحيحها فلا تخرف أو تزل إلى سحيق. القرآن، إذن يمنح محمد إقبال تحديد مفهوم الحضور انطلاقا من الوعي بضرورة الدين "ليس أمرا جزئيا، ليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا؛ بل هو تعبير عن الإنسان كله"(2) الدين حينئذ هو الذي يمنح الإنسان فرصة الإسراء الأرضي والمعراج السماوي، لذلك "يسمو فوق الشعر، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة؛ وفي موقف من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره، فهو يفسح مطالبه، ويستمسك بأمل لا يقل في شيء عن شهود الحق شهودا مباشرا"(3) وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بحضور اللامتناهي حضورا ضمنيا. فماذا نقصد بتجربة الحضور؟

إنه معرفة تحقق الانسجام بين حركة الوجدان الداخلي وبين حركة المتغيرات الخارجية، فيمتلك منطق الاطمئنان لفك المعادلة الصعبة، معادلة الثابت والمتغير. لأنه ينشئ مركبا بينهما هو الخبرة الانتقائية وتتشكل الخبرة الانتقائية من جماع التراكمات المعرفية التي يكون الوحي أعلاها ثم غيره من الخبرات الفردية

والإنسانية. فإذا كان طغيان الثابت على المتغير ينشئ جمودا وإذا كان طغيان المتغير على الثابت ينشئ الضياع فإن توازنها وحده يحقق الحضور المعرفي والشعري.

إنشائية الحضور: تفجر الشعر من قلب الإنسان وعقله، فسما به في مدارج الجمال والكمال حين رأى بالبصيرة ما لم يره غيره بالأبصار. رأى الحياة فأقبل عليها إقبال الصدي الظمآن، ورأى الموت فهرع إلى ظلمات النفس يباكيها في صمت العويل ونوح الأصيل، ثم رأى ضيق المكان ورعب الزمان فحاول إدراك المطلق اللامتناهي "فبالشعر تتكلم الطبيعة في النفس وتتكلم النفس للحقيقة وتأتي الحقيقة في أظرف أشكالها وأجمل معارضها، أي في البيان الذي تصنعه هذه النفس الملهمة حين تتلقى النور من كل ما حولها وتعكسه في صناعة نورانية متموجة بالألوان في المعاني والكلمات والأنغام"[4] كما يقول الرافعي.

صرخة الشنفرى: ربما لم يستطع طه حسين أن يقنع نفسه بمقولة الانتحال على الرغم من زعمه "أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء"[5] ولعل لامية العرب للشنفرى، يتجلى المعنى الشعري فيها صورة لحياة ملؤها القلق والأرق، وملؤها الرغبة في الاستعلاء وتحقيق التجاوز هي ليست القصيدة المفردة، ولكنها تكاد تكون صوتا للحياة الجاهلية كلها. هي القصيدة التي نعت للإنسان موت المعنى، فموت الإنسان؛ وتمردت على نظام للقيم مغلوط وغير متوازن. إنها القصيدة التي تضعنا "أمام ذات أرهقها المجتمع الإنساني بظلمه وأذاه وبغضه، فإذا هي تخلع انتماءها إلى هذا المجتمع وتؤسس انتماءً جديدا لها إلى المجتمع الحيواني!"[6] حين التفت الباحث رومية إلى معنى الانتماء مركزا دلاليا ابتنت عليه التجربة الشعرية والوجودية في اللامية، فقد أصغى لصرخة الشنفرى إصغاء ذكيا[7]:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم
فإني إلى قوم سواكم لأميل

ولي دونكم أهلون سيد عملس
وأرقط زهلول وعرفاء جيأل
هم الأهل لا مستودع السر ذائع
لديهم ولا الجاني بما جر يخذل

رضي الشنفرى أصعب الطرق لتحقيق حضوره فهو بعد أن رأى الناس وحوشا، ورأى الوحوش أجدر بالمعاشرة، صار الحضور عنده اختيارا يسنده الاغتراب عن الناس والإصغاء للكون. الكون أرحب: ذئابه، ضباعه، نموره، قطاه، أفاعيه، صحراؤه وليله؛ كلها أهل للشنفرى لا يضيقون به ولا يضيق بهم.

إن البحث عن الحضور هاجس الشعراء، فامرؤ القيس رآه ساعة لهو مع امرأة في الهودج أو الغدير، وطرفة رآه ثلاثة: شربة كميت وكرا كسيد الغضى وتقصيرا ببهكته، ورآه عنترة سماحة إذا لم يظلم وعفافا عند المغنم وملحمة يسترد بها حريته، ورآه عمرو بن كلثوم انتسابا إلى القبيلة التغلبية فهم المطعمون وهم المهلكون وهم العاصمون وهم العارمون، ورآه حكيم العرب زهير سلما واسعا بمال ومعروف، ورآه آخرون كل بعينه. وكل لم يجاوز الأرض وما ارتقى أحدهم إلى الأسمى.

آية الشعراء: "والشعَرَاءُ يَتبعُهُمْ الغَاوُونَ (224) ألَمْ ترَى أنهُمْ في كل وَادٍ يَهيمُونَ (225) وَأنهُمْ يَقولونَ ما لا يَفعلونَ (226) إلا الذينَ آمَنوا وعَملوا الصالحاتِ وذكروا اللهَ كثيرًا وَانتصَروا منْ بَعْدِ مَا ظلِمُوا وَسَيَعلمُ الذينَ ظلموا أَي مُنقلبٍ يَنقلبُونَ (227)"[8].

هذا بيان الشعر، بل بيان الفن كله. إن الشعر لا يكون إلا أحد اثنين: إنجازا جماليا في دائرة الإيمان، أو إنجازا خارج دائرة الإيمان.

إن يكن غواية وهياما تنفصم عراه الواصلة بين القول والفعل ليصير قولا وحسب، ليصير شعرا للضياع والتيه واللاانتماء. هو ساعتها إعلان عن موت المعنى وموت الإنسان، وإعلان عن الدخول في لحظة العدم.

ولا يكون حضورا إلا إذا أشرقت الكلمة بالمعنى وأشار الدال إلى المدلول، في سعة من خفقة القلب المؤمن ورعشة العقل الذاكر. ولأمر ما كان الشعر في لغة العرب إذا قلبت أصواته صار العرش، والعرش هو لله. فكأن العرش أصل وكأن الشعر فرع؛ بل كأن العرش تنزل من السماء إلى الأرض وكأن الشعر صعود من الأرض إلى السماء. هي نظرية الإلهام والاستلهام يفتح القرآن أعيننا عليها. كل شعر لا يخلو منهما.

وشعر الحضور هو الذي يستلهم معاني الإيمان ليلهمها الوجود فيرقى بالإنسان إلى وحدة الشهود. ولولا هذا البيان الذي أدان الشعراء الثرثارين والمتقلبين والغواة، لظل الشعر العربي يخبط خبط عشواء ولما جاوز حدود واد كقفر العير، ولما سكب أمثال ابن عربي أسرار قلوبهم وهي المعلقة بالملأ الأعلى في روائع الكلمات[9]:

وزاحمني عند استلامي أوانس
أتين إلى التطواف معتجزات
حسرن عن أنوار الشموس وقلن لي:
تورع فموت النفس في اللحظات
ألم تدر أن الحسن يسلب من له
عفاف فيدعى سالب الحسنات
فموعدنا بعد الطواف بزمزم
لدى القبة الوسطى لدى الحجرات

وتضيق الكلمات عن معانيها - فكلما اتسع المعنى ضاقت العبارة وصدق النفري - ويخبئ ظاهر القصيدة الغزلي باطن الوجد الروحي. فالاستلام هو امتداد اليمين المقدسة ليبايعها الشاعر البيعة الإلهية، والأوانس هي الأرواح الحافة بالعرش تطلب البيعة فهي المزاحمة. هذا مثل والأمثال كثيرة.

نداء الشرق: ضاق القيد الكنسي على الإنسان الغربي. وكان لابد للقيد أن ينكسر، وارتضى الإنسان الجديد لنفسه حياة جديدة لكنها بالفوضى أشبه. وسقط المجموع الإنساني في دروب الاغتراب وأسباب الاكتئاب. لم يمنحهم سلطان العقل سكينة القلب، ولم يمنحهم تحرير المكبوت غير السقوط. حينها تضخمت نزوات الشهوة وتقدمت في مساحات المادة. لكن جذوة القلب كادت تخبو لما غلبت الفاوستية، وارتجف الشاعر الألماني غوته فرقا وخوفا. صار بنو جلدته يبيعون الروح للشيطان، بعد أن زعم نيتشه ميلاد الإنسان الكامل. والتفت غوته إلى الشرق نبع صفاء. فإذا الأعلام يحذون حذوه هولدرلين وهيجو وستاندال وفتزجرالد ونوفاليس، وامتلأ قلب ريلكه بالحكمة حين قال في رسالة محمد[10]:

لما تبدى الملك الكريم الطاهر
ذو الملامح المعروفة والنور الباهر
تبدى رائعا له خلوته خلع
كل كبرياء وخيلاء، وتوسل
إلى "التاجر"، وقد اضطرب
باطنه إثر أسفاره توسل إليه أن يبقى
لم يكن قارئا، وهاهي ذي كلمة
كلمة عظيمة حتى على حكيم
لكن الملك وجهه بمهاره
إلى ما كان مسطورا في لوح
ولم ييأس، بل ظل يردد
قائلا اقرأ! فقرأ حتى انحنى الملك

إن الشعر نزوع نحو المطلق؛ وليكن هذا المطلق جماليا أو معرفيا. وكل نص شعري هو إحالة إلى رؤيا للوجود ممكنة. وإذا تعددت المذاهب الشعرية فإنما

مردها إلى الأصول المعرفية التي تتأسس عليها في فهم المطلق ما هو؟ ومهما يكن من اختلاف الآراء فإن أساس الفن على الإطلاق هو ثورة الخالد في الإنسان على الفاني فيه. ولم يتخلف الشعراء العرب المعاصرون عن محاولة إدراك المطلق، وإن بعدت الشقة ببعضهم واستبانت السبل ببعضهم الآخر. وأن الحضور معرفة تحقق الانسجام بين حركة الوجدان الداخلي وبين حركة المتغيرات الخارجية، فيمتلك منطق الاطمئنان لفك المعادلة الصعبة، معادلة الثابت والمتغير. لأنه ينشئ مركبا (Catalyseur) بينهما هو الخبرة الانتقائية وتتشكل الخبرة الانتقائية من جماع التراكمات المعرفية التي يكون الوحي أعلاها ثم غيره من الخبرات الفردية والقومية والإنسانية.

الهوامش:

1 - محمد إقبال: تحديد التفكير الديني، ترجمة محمود عباس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1955، ص 15.

2 - المصدر نفسه، ص 7.

3 - المصدر نفسه، ص 5.

4 - مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، ج3، ص 235.

5 - د. طه حسين: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، ط4، القاهرة، ص 72.

6 - وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 265.

7 - ينظر، الزمخشري: أعجب العجب في شرح لامية العرب، جامعة حلب، ط3، (د.ت).

8 - سورة الشعراء، الآيات 224-226.

9 - محي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت، بيروت 1981، ص 32.

10 - انظر، عبد الرحمن بدوي: الأدب الألماني في نصف قرن، عالم المعرفة، الكويت 1994، ص 95-96.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Rafiʻī, Muṣṭafā Sādiq: Waḥŷ al-qalam.

2 - Al-Zamakhsharī: Aʻjab al-ʻajab fī sharḥ lāmiyyat al-ʻArab, 3rd ed, Aleppo University (n.d.).

3 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-adab al-ʼalmānī fī niṣf qarn, ʻĀlim al-Maʻrifa, Kuwait 1994.
4 - Ḥussein, Ṭaha: Fī al-adab al-jāhilī, Dār al-Maʻārif, 4th ed., Cairo.
5 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Tarjumān al-ashwāq, Dār Beyrout, Beirut 1981.
6 - Iqbāl, Muḥammad: Taḥdīd at-tafkīr ad-dīnī, translated by Maḥmūd ʻAbbās, Lajnat al-Taʼlīf wa al-Tarjama, Cairo 1955.
7 - Rumiyya, Wahb Aḥmad: Shiʻruna al-qadīm wa an-naqd al-jadīd.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 49 - 58
ISSN 1112-5020

أدب البرك والبحيرات
البحتري ولامارتين نموذجا

عبد القادر شارف
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

تحاول هذه الدراسة البحث عن أوجه الشبه بين الشاعر العربي البحتري والشاعر الفرنسي لامارتين في موضوع البرك. إن أروع ما حكاه دارسو الحضارات، ذلك الوصف الذي سجلته كتب الأدب والتاريخ عن وصف شعر الطبيعة بمظهريها الحي والمصنوع خاصة أدب البرك والبحيرات فهو من الموضوعات الجديدة المتأثرة بمظاهر الحضارة والتي يعد ثمرة من ثمراتها ولدتها المدنية وحياة الترف المعهودة عند العرب منذ العصور الساحقة خاصة العباسي منها. ولم يقتصر أدب البرك على عصر دون الآخر، وسنختار منه في أدبنا العربي "بركة البحتري" ومن الأدب الفرنسي "بحيرة لامارتين" محاولين إجراء مقارنة بينهما.

الكلمات الدالة:

الأدب العباسي، البحتري، الأدب الفرنسي، لامارتين، المقارنة.

Literature of ponds and lakes
Al Buhturi and Lamartine as a model

Abdelkader Charef
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

This study attempts to search for similarities between the Arab poet Al-Buhturi and the French poet Lamartine on the subject of ponds. The most wonderful thing that scholars of civilizations told, the description recorded by literature and history books on describing the poetry of nature in its live and manufactured aspects, especially the literature of ponds and lakes. It is one of the new topics affected by the manifestations of civilization, which is a fruit of its civilization and luxury life typical of Arabs since the overwhelming ages, especially the Abbasid ones. The literature of the ponds was not limited to one era without the other, and we will choose from it in our Arabic literature "Birkat

تاريخ النشر: 2005/3/1
charefabdelkader@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

al-Buhturi" and from French literature "Lake of Lamartine", trying to make a comparison between them.

Keywords:

Abbasid literature, al Buhturi, French literature, Lamartine, comparison.

إن الشعر الرومانسي في جوهره وروحه مظهر من مظاهر الحركة الإبداعية (Romantisme) [1] التي يحي فيها الشاعر صورته المرسومة بالكلمات، مجددا فيها نفس الإيقاع بأدوات لم نعهدها في تاريخ الأدب العربي من قبل.

ولعل من أروع ما حكاه دارسو الحضارات، ذلك الوصف الذي سجلته كتب الأدب والتاريخ عن وصف شعر الطبيعة بمظهريها الحي والمصنوع خاصة أدب البرك والبحيرات فهو من الموضوعات الجديدة المتأثرة بمظاهر الحضارة والتي يعد ثمرة من ثمراتها ولدتها المدنية وحياة الترف المعهودة عند العرب منذ العصور الساحقة خاصة العباسي منها، وفي هذا المنحى يقول ابن خلدون: "إن الحضارة تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فكل واحد منها صنائع في استجادته، والتأنق فيه، وهي تتكاثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من الموائد"[2].

والبركة كالحوض والجمع البرك قيل: سميت بذلك لإقامة الماء فيها وكل شيء ثبت وأقام فقد برك، والبركة النماء والزيادة والتبريك الدعاء بالبركة ويقال بارك الله لك وفيك وعليك وباركك ومنه قوله تعالى أن بورك من في النار وتبارك الله أي بارك مثل قاتل وتقاتل إلا أن فاعل يتعدى وتفاعل لا يتعدى وتبرك به تيمن به[3].

ولم يقتصر أدب البرك على عصر دون الآخر، وسنختار منه في أدبنا العربي "بركة البحتري" ومن الأدب الفرنسي "بحيرة لامارتين" محاولين إجراء مقارنة بينهما.

1 - بحيرة البحتري:

وهي بركة المتوكل، وهي جزء من قصيدة كان قد مدح فيها الخليفة وقد عني الشاعر بوصف البركة التي كانت في وسط قصره، والأبيات الآتية من قصيدة له يصف فيها فيقول[4]:

يا من رأى البركة الحسناء رؤيتها

والآنساتِ إذا لاحت معانيه

ما بال دجلة كالغيرى تنافِسها

في الحسن طور وأطوار تباهيه

تنصب فيها وفود الماءِ معجلة

كالخيل خارجة من حبل مجريه

كأنما الفضة البيضاء سائلة

من السبائك، تجري في مجاريه

إذا علتها الصبا أبدت لها حبكا

مثل الجواشِنِ، مصقول حواشيه

فحاجب المسِ أحيان يضاحكها

وريق الغيث أحيان يباكيه

إذا النجوم تراءت في جوانبها

ليل حسبت سماء ركبت فيه

لا يبلغ السمك المحصور غايتها

لبعد ما بين قاصيها ودانيه

يعمن فيها بأوساطٍ مجنحةٍ

كالطير تنقض في جو خوافيه

محفوفة برياض لا تزال ترى
ريش الطواويس تحكيه ويحكيه
بحسبها أنها في فضل رتبتها
تعد واحدة والبحر ثانيه

وقصيدة البحتري هذه شاهد على حضارة الأمة العربية وتأثرها بمظاهر المدنية والترف وتدور الفكرة فيها حول وصف البركة في مختلف ظواهرها، فهي عند الشاعر ليس مجرد خضرة أو واد واسع تغمره المياه بل أنها تموج بفعل الحركة، فعرض للماء الذي لم ينظر إلى طعمه وإحساسه به بقدر ما نظر إلى حركة اندفاعه، فهو عنده وفود متقاطعة مندفعة كالخيل إلى الغابة من كل صوب، وغذا علته الصبا تركت فيه طرائق كأنها الدرع المتموج الحواشي وتطرق إلى الهواء الذي وجده نسيما عليلا يهب من ناحية الشرق يعرف مداعبا الماء تاركا فيه تفويفا وحبكا، وذكر الأسماك التي تخيلها طيورا سابحة تنشر زعانفها كأنها طيور منقضة وتفنن في تبيان عنصر اللمعان بذكره للنجوم التي تتراءى فيها ليلا حتى ليظنها الرائي لصفاء صفحتها سماء قد حفلت بالنجوم ولم يتوقف الشاعر عند الحد من اللمعان بل تناول عناصر أخرى تمثلت في الشمس والفضة الذهب وهو أمر جدير بالاهتمام من قبل شاعر كهذا.

وقد بالغ صاحبنا في وصفه لسعة هذه البركة حتى جعلها أعظم من البحر خلال بيته الثاني فأين هذه البركة التي كانت من السعة وعلو المنزلة حتى تعد أعلى من البحر مكانة وأعظم سعة حيث يكون البحر ثانيها؟

ونص البحتري هذا وثيق الصلة بالبيئة، فهو يعكس مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية والحضارية، ويكشف عما كان يعيش فيه الخلفاء العباسيون من مظاهر الترف والنعمة ويكشف كذلك عن المستوى الفني والحضاري الذي وصل إليه فن العمارة في هذا العصر.

فهذا النص تناول بركة صناعية ولو دققنا النظر في الصور والأخيلة التي أتى

بها الشاعر لوجدنا أن خيال البحتري مصنوع، يقوم على الأشكال الحسية معتمدا في ذلك على التشبيه والاستعارة والبديع وذلك في قوله:

- ما بال دجلة كالغيري،
- وفود الماء معجلة كالخيل،
- الفضة البيضاء سالت من السبائك،
- يضاحكها... يباكيها.

فتلك صور حسية اعتمد فيها الشاعر على اللون والصوت والحركة وهي بذلك تجعل القارئ يضطرب بين الوهم والحقيقة، ويذهب بعض النقاد إلى أن مثل هذا الاتجاه الذي يعتمد على طرائق التشبيه وصور الاستعارة في إحداث الخيال هو "خير وسيلة لوصف الطبيعة وصفا أدبيا، لأنه قائم على إدراك جمال الأشياء في ذاتها"(5).

ويمتاز أسلوب البحتري في هذه القصيدة بالوضوح وإشراق الديباجة وحسن السبك، فقد غلبت عليه الجمل الخبرية التقريرية، إلا مع كلمة (الجواشن) الموجودة في البيت السادس في شطره الثاني فهي ثقيلة مستكرهة وليست من طبع المنطق الذي وصفه الآمدي في قوله: "إن البحتري أعرابي الشعر مطبوع وعلى مذهب الأوائل وما فارق عمود الشعر المعروف وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام"(6).

وقد اعتمد الشاعر على وزن البسيط في إنشاء قصيدته الذي انبسطت موسيقاه عن مدى الطويل(7)، وعلى قافية الهاء وكما هو معلوم أن الهاء حرف حلقي عميق، يخرج من أعماق الجهاز الصوتي، وهو نتيجة لذلك يحمل في طياته دلالة التعبير عما يكمن في النفس من آهات، ومما زاد في عمق هذا الحرف هو تعلقه بالياء الطويلة في كامل القصيدة مما جعلها قائمة وثابتة في الذهن وهو الأمر الذي جعل كلا من الوزن والقافية يتناسبان وغرض الوصف.

2 - بحيرة لامارتين:

"ألفونس دي لامارتين" من المبدعين القلائل الذين تميزوا بتعدد المواهب،

فهو الكاتب والشاعر والخطيب والمناضل ضد الظلم، المنافح عن حريات الفكر والقول والعمل، وتقرير المصير، وكان للشرق نصيب وافر من تفكيره وإبداعه، مما دفع أحد المفكرين العرب للقول: "وجب على الشرق أن يقدس ذكراه، وعلى الشرقيين، أن يحفروا اسمه على صفحات الأذهان والصدور"[8] وقد كان شغوفا بالشرق، فتجول في البلدان الواقعة حول حوض البحر المتوسط، الذي كان يقول عنه: (البحيرة الإنسانية) ويعده موطن المدنيات والثقافات.

ولعل أعمق تجربة أثرت في نفسية الشاعر سيدةٌ تدعى "جولي شارل" وهي المرأة التي نسج حولها قصيدة البحيرة[9] الذائعة الصيت.

كان لامارتين يتنزه على شاطئ بحيرة (بورجيه) فلمح امرأة تحاول الانتحار، وتشرف على الغرق في ماء البحيرة، فسارع بهمة الشباب الأصحاء لإنقاذها، وعندما تسنى له ذلك، عرف اسمها (جولي شارك) المصابة بمرض صدري، حينئذ عزم على تخليدها باسم (ألفيرا).

تعرف لامارتين إليها حينما كانت "جوليا" تحاول وضع حد لحياتها، وقد هدها المرض، ووصل بها إلى مرحلة اليأس والقنوط، فقررت الانتحار، واستعدت له نفسيا، وفي لحظات الغرق، وجدت يدا تنتشلها من الموت، وما إن أبصرت وجه منقذها حتى تعلقت به، ثم بادلته الحب، فأقسم كلا منهما للآخر معاهدا على الوفاء والإخلاص، وأن يكن حبهما طاهرا نقيا لا مكان فيه لنزوة أو رغبة جسدية، وأن يظل حبا ساميا يرتفع عن رغبة الجسد، ويرتقي إلى مصاف الروح الخالصة إذ نجده يقول في هذه القصيدة[10]:

أهكذا أبدا تمضي أمانينا ... نطوي الحياة وليل الموت يطوينا

تجري بنا سفن الأعمار ماخرة ... بحر الوجود ولا نلقي مراسينا

بحيرة الحب حياك الحي ... كانت مياهك بالنجوى تحيينا

قد كنت أرجو ختام العام يجمعنا ... واليوم للدهر ولا يرجى تلاقينا

فجئت أجلس وحدي حيثما أخذت ... عني الحبيبة آي الحب تلقينا

ونجده يخاطب البحيرة كذلك فيقول: "ذات مساء ألا تذكرين - كنا نسبح في زورقنا صامتين - لم نسمع في الأفق البعيد - فوق الموج وتحت السموات - سوى صوت المجدافين يضربان بانتظام - أمواجك الرخيمة - وفجأة رددت نبرات مجهولة من الأرض - أصداء الشاطئ المسحور - فتنبه الموج - وباح صوت الحبيب إلي بهذه الكلمات - أوقف طيرانك أيها الزمان - وأنت أيتها الساعات السعيدة - أوقفي جريانك - دعينا نتذوق ملاذ أجمل أيامنا السريعة - لكن عبثا أطلب بضع لحظات زائدة - الزمان يهرب مني ويولي - وأقول لهذه الليلة - أبطئي - ولسوف يبدد الفجر ظلمة الليل".

وما إن افترقا عن ضفاف البحيرة حتى التقيا من جديد، ثم افترقا وتواعدا على اللقاء في الصيف التالي. لكن (جوليا) لم تستطع الوفاء بوعدها لأن المرض حال دون السفر، إذ ظلت مقيمة بباريس حتى رحيلها الأخير.

أحس لاماريتن بألم بالغ عندما وجد حبه يتحطم، فعمل على استرداد إيمانه وهدوء نفسه وطمأنينتها، ومن خلال الألم والرغبة استوحى هذه التأملات التي تبوح بالذكريات والندم اليأس والأمل والزمان الذي ولى، والقلق أمام القدر، والخوف من الموت والتطلع إلى الخلود.

وقد ماتت جوليا واسم لامارتين على شفتيها، لفظته مع أنفاسها الأخيرة، وهي تقبل صليبا صغيرا، أوصت بأن يرسل عقب وفاتها إلى الشاعر الذي أحبته. فكان موضوعا لقصيدة جديدة من قصائده الخالدة. ومن كمال المقارنة بين نص البحتري ونص لامارتين ما يأتي:

- أنشد البحتري شعره تحت تأثير التكسب والرغبة في المدح، ولم يكن اتجاهه نحو الوصف اتجاها أساسيا فقد جاء في ثنايا القصيدة لأنه يتصل بالممدوح وهو الخليفة المتوكل، أما عند لامارتين فإن الوقائع التي ساقها في القصيدة تومئ إلى الظروف والأحداث التي هاجت انفعاله وأثارت عواطفه وجعلته يعاني التجربة، فهو يتجه إلى وصف المشاهد التي صاحبت تجربته وهو الأمر الذي يسلم في أنه لم يتطرق إلى الوصف من البداية وهو ههنا يتشابه مع البحتري.

- اتجه البحتري إلى الوصف الحسي المنتزع من الإعجاب بجمال البركة ليوشي بعظمة ممدوحه فهي عنده واحدة والبحر ثانيها، في الحين تبوأ لنا أن لامارتين عاشق، امتلأ فؤاده بحب "جولي" التي التقى بها على ضفاف البحيرة وعقد الحب بين قلبيهما، ثم لجأ إلى هذا المكان ثانية وحيدا واقفا على أطلال الصخور والماء والأشجار التي شهدت مولد هذا الحب العظيم فثارت ذكرياته مسجلة انفعالاته نحو المحبوبة منطلقة بالمناجاة إلى دائرة المحسوسات الخارجية إلى الكون وإلى هذا القدر الذي لعب بمصيره.

- كان إدراك البحتري موضوعيا فقد تجرد فيه للتصوير الفني المحض والبعيد عن العواطف الذاتية، في حين يتضح أن إدراك لامارتين لمشاهد البحيرة إدراك ذاتي الموحي بمرارة الذكرى وخيبة الأمل.

- يفترق وصف لامارتين عن وصف البحتري في أننا نحس في شعره بعمق العاطفة وسموها وصدقها وهو في هذا الباب يتفق مع الشعراء الرومانسيين التي من أبرز خصالهم العكوف على وصف عذاب النفس وآلام القلب وقلق الروح متخذين في ذلك الطبيعة السند الوحيد للتعبير عن هذه الحالة، ولامارتين في نصه هذا يبلغ ذروة القمة في تصوير عواطفه التي نظمها عندما عاد إلى البحيرة وحيدا ذات مساء بينما كانت حبيبته على فراش الموت.

- جعل البحتري شعره غاية لكسب المال مراعيا في ذلك الجانب الفني فالوصف عنده مقصود لذاته، فقد دقق في تصوير هذه البحيرة، لم لا وهو صاحب صناعة قوية وأنه يحتل مقاما ساميا يستند إلى طبع ذواق محتفظا بجمال اللفظ والديباجة العربية على حد تعبير طه حسين، بينما جعل لامارتين شعره وسيلة يصور بها عاطفته أكثر من تصويره للبحيرة، وهو بهذا المنحى يفوق البحتري بعمق العاطفة ولذع التجربة حتى صدرت تجربته تمور بالألم والانفعال وتنضح بالحسرة والأسى من قلب جريح يذوب في عبارات تشهد بلوعة عز نظيرها والصف لا عنده مقصود لذاته وللإقناع.

وخاتمة لقولنا إن أدب البرك والبحيرات من الموضوعات الحساسة التي

أثرت النص الرومانسي وجعلته يرقى إلى مستوى الحضارة بفضل الصور المختزنة في اللاوعي، والتي يستدعيها الشاعر بما يمليه عليه ضميره وسيل القريحة، حتى غدا هذا الأدب ضربا من الفنون ينمو ويزداد إلى أن يصير نسيجا متماسكا يظهر في شكل زخرفة مرتبطة بهندسة بناءة ناشئة عن صناعة الإنشاء والنظم، وهو الأمر الذي انعكس بصورة إيجابية على شاعرينا البحتري ولامارتين، فلكل واحد منهما شخصيته وعبقريته وظروفه الخاصة، فجاء شعرهما مختلفا بالرغم من تقارب الموضوع، والطريقة والمنهج في التأليف والتأثير بالانفعال والخيال في نفسية المتلقي.

الهوامش:

1 - ينظر جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف، 1966، ص 164.

2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق وافي، لجنة البيان، مصر 1968، ج1، ص 310.

3 - مختار الصحاح، ج1، ص 20.

4 - البحتري: الديوان، تحقيق الصيرفي، دار المعارف، ج4، ص 2416.

5 - محمد الصادق عفيفي: النقد التطبيقي والموازنات، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء 1972، ص 303.

6 - الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ج1، ص 11.

7 - ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد قرقزان، ج1، ص 270.

8 - حبيب جاماتي، مجلة الهلال، تموز 1955.

9 - الأبيات من ترجمة نقول فياض.

10 - Alphonse de Lamartine : Premières méditations poétiques, Méditations, p. 10.

References:

1 - ʻAfīfī, Muḥammad al-Ṣādiq: An-naqd at-taṭbīqī wa al-muwāzanāt, Maktabat al-Waḥda al-ʻArabiyya, Casablanca 1972.

2 - Al-Āmidī: Al-muwāzana bayna Abī Tammām wa Al-Buḥturī.

3 - Al-Buḥturī: Dīwān, edited by Al-Ṣayrafī, Dār al-Maʻārif, Cairo.

4 - Al-Rikābī, Jawdat: Fī ash-shiʻr al-andalusī, Dār al-Maʻārif, Cairo 1966.

5 - Ibn Khadūn, ʻAbd al-Raḥmān: Al-muqaddima, edited by ʻAlī ʻAbd al-Wāḥid

Wāfī, Lajnat al-Bayān, Cairo 1968.
6 - Ibn Rashīq: Al-‘umdah fī maḥāsin ash-shi‘r wa adabihi wa naqdihi, edited by Muḥammad Qarqazān.
7 - Lamartine, Alphonse de : Premières méditations poétiques.
8 - Majallat al-Hilāl, July 1955.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 59 - 65
ISSN 1112-5020

صورة الديني في أدب هرمان هسه

عمارة كحلي
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

تشغل صورة "الديني" في روايات الروائي الألماني هرمان هسه الأفق المرجعي الذي تمتح منه شخصيات الموضوع أجواءها الفكرية والسردية على حد سواء. ذلك أن معالم هذه الصورة مبنية من هذا التواشج الروحي الذي تصنعه فكرة الاعتقاد في نفس مستقبليها داخل النص ومدى تمسكه بإنسانيته في سبيل الانتصار على الطبيعة. فأي صورة "للديني" يرتجيها الروائي تشكيلا فنيا لأفقه السردي؟ وكيف يتحاور "الديني" مع الفن والجمال؟ وأخيرا، ما هي محصلة التشكيل الفني في تخريج صورة "الديني" إن بصريا أو تركيبا جماليا؟ تلك بعض الأسئلة التي نحاول مطارحتها في هذه الورقة.

الكلمات الدالة:

الدين، الجمال، الرواية، الأدب الألماني، هرمان هسه.

Image of the religious in the literature of Hermann Hesse

Ammara Kahli
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The image of the "religious" in the novels of the German novelist Hermann Hesse occupies the reference horizon from which the characters of the subject make their intellectual and narrative atmospheres alike. This is because the features of this image are based on this spiritual interweaving created by the idea of believing in the soul of its future within the text and the extent of its adherence to its humanity in order to triumph over nature. What image of "the religious" does the novelist produce an art form of his narrative horizon? How does the "religious" engage in art and beauty? Finally, what is the outcome of the artistic formation in producing the "religious" image visually or aesthetically? These are some of the questions that we try to pose in this paper.

تاريخ النشر: 2005/3/1
kahliammara2002@yahoo.fr
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

Keywords:
religion, beauty, novel, German literature, image.

ولد هرمان هسه (Hermann Hesse) عام 1877م في كالف ومات عام 1962م في سويسرا. قضى هسه شبابه في مدينتي كال وبازل، تربى على النزعة التقوية، وكان من المفترض أن يدرس علم اللاهوت، وبعد إقامة دامت لمدة سنة واحدة، هرب من دراسة البروتستانية في باولبرون وعمل في الفترة من 1899م حتى 1903م في تجارة الكتب والتحف القديمة في بازل، منذ عام 1904م أصبح هسه كاتبا حرا في بودنزيه بعد أن ظل يكتب في البداية تحت الاسم المستعار إميل زينكلير. قام برحلات عدة في أوربا والهند، وأصبح عام 1923م مواطنا يحمل الجنسية السويسرية، في عام 1946م حصل على جائزة نوبل في الأدب. ومن أعماله:

تحت العجلة (رواية 1906م).

دميان - قصة شباب إميل زنكلير (رواية 1919م).

ذئب البراري (رواية 1927م).

نرسيس وجولدموند (قصة 1930م).

لعبة الكريات الزجاجية (رواية 1943م).

رحلة إلى الشرق (رواية 1932م).

سد هارتا (رواية 1922م).

الحرب والسلام، تأملات عن الحرب والسياسة منذ عام 1914م (مقالات 1946م).

1 - قصة "نرسيس وجولد موند":

تجري القصة بدير "مريابون" (Mariabonn) في ألمانيا القرون الوسطى، حيث يتعهد الراهب "نرسيس" الطفل الموهوب "جولدموند" بتوجيه من أبيه الذي يُعده لحياة الرهبان تكفيرا عن عار أمه. يرتبط "نرسيس" بـ"جولدموند"

ويرى فيه مستقبلا مليئا بالحياة خارج جدر الرهبان. وهكذا يسمع "جولدموند" الشاب نداء أمه وينفصل عن الدير، كي يعيش تجربة الطبيعة بكل عنفوان من خلال مغامراته مع النساء وأجواء الصعلكة. ثم لا يلبث أن يكتشف فيه أنامل النحات ويلج دروب الفن الوعرة. غير أنه يظل مذبذبا متصعلكا ولا يفطن إلى عبثية عمره الذي انقضى مجانا إلا حين لا تعبأ به "أغني" (Agnès) لأنه لم يعد يتمتع بنضارة الشباب كما في العهد السالف. وعلى الرغم من عودة "جولدموند" مجددا إلى الدير ثم الفرار منه بعد ذلك؛ فإنه يستمر في طريقه: يكبو جواده وسط النهر ويقع فريسة المرض والألم، لكنه يعرف سكينة الموت بين يدي "نرسيس" حينما يطمئن إلى أن صورة أمه التي افتقدها تقوم بنحته إلى جوارها.

2 - تجليات صورة "الديني":

إن صورة "الديني" غير منفصلة جدليا عن آلام الروح التي تحادث الذات، ولذلك ألفينا هذه الصورة مرتبطة بمستويات حضور هذه المعايشة الروحية وغيابها. فنرسيس، معلم الفلسفة والدرس الإغريقي، هذا الروائي الذي ينفذ إلى أعماق الروح، يظل متمسكا بالقسم الذي قطعه على ذاته أمام الدير بأن يبقى راهبا ومعلما للتلاميذ الذين يتوافدون إلى الدير. ومن ثمة سيشكل قطبا مرجعيا هاما في حياة "جولدموند"، لكونه سيوحي إليه الطريق الذي سيختاره: فرنسيس قد نذر نفسه "لخدمة الروح"(1). وهو الأمر الذي يجعل من "الديني - الروحي" حاضرا غائبا في بصيرة "جولدموند" الشاب الإنسان الناضج خلال الفترة التي غادر فيها الدير ثم عودته إليه في آخر حياته. لأجل ذلك، سنهتم ببناء صورة "الديني" انطلاقا من تجلياتها في حياة "جولدموند" على وجه الخصوص، باعتباره حاملا لصورة معلمه في ذات الوقت: وهي صورة لا تعني التماثل بقدر ما تعني اللاتماثل الذي كان دوما فاصلا بين الشخصيتين: يقول "نرسيس" لـ"جولدموند" وهو يحاوره عن هذا الاختلاف:

"إنك فنان، وأنا مفكر. إنك تتوسد فؤاد الأم، أما أنا فأرعى القفر. إنني أستضيء بالشمس، أما أنت فتشع لأجلك النجوم والقمر. إنهن الفتيات اللائي تتسلطن

على أحلامك، أما عني فهم تلامذتي..."[2]

3 - الانفصال "السر الخفي":

يبتدئ الانفصال من اللحظة التي يقرر فيها "جولدموند" مغادرة الدير في سبيل الانخراط في الحياة، وهي اللحظة التي يدرك فيها بإيعاز من "نرسيس" أنه قد نسي فترة من حياته ترتبط بأمه. وابتداء من هذه اللحظة التي يعي فيها "جولدموند" ذلك الحضور المشرق لأمه وهو طفل ثم غيابها من البيت بعد هروبها، يتضح له أنه يسير في طريق أمه:

"كانت الحياة الغامضة هنا نتفرسه، عالم الظلمات المغلقة، غابة محفوفة بالأدغال الشائكة، مليئة كلها بالأخطار، بيد أن هذا الغموض، كان غموض الدائرة الصغيرة، الهوة الصغيرة المليئة بالتهديدات في غور عينيه اللامعتين"[3].

كانت صورة أمه الهيولية سره الخفي الذي اكتشفه في جسد كل امرأة عبرها أو أحبها، ولأجل ذلك في كل واحدة منهن كان يكتشف ذاته (إنسانيته المقهورة)، ويكتشف في الوقت ذاته شيئا من أمه فيهن. كانت المرأة عزاءه الأمومي الذي افتقده وكانت أيضا ديرا للجمال الإلهي، ولذلك لم ينفصل الحب-العشق عن بحثه عن الجمال. فالجمال سر إلهي تعيشه الروح، فلم يكن يطلب الجسد، بقدر ما كان يتأمل فيضه فيه (يتأمل عبارات "نرسيس" من هوامش كل امرأة أيضا)؛ وهو في كل مرة يضيف ملامح جديدة للصورة المحفوظة في الذاكرة عن أمه:

"في غضون الأيام المقطوعة على الطرقات، وفي ليالي الهوى، وفي ساعات التمني المتأججة، وفي أوج ساعات الخطر، حيث كانت المنية دانية، يتحول الوجه الأمومي تدريجيا ويغتني، فقد كان أكثر عمقا وتنوعا، إذ لم يكن وجه أمه الخاص، بل إن ملامحه وألوانه قد ألفت شيئا فشيئا صورة للأم التي ليس لها أي خصوصية إطلاقا. وجه حواء، أم البشر جميعا"[4].

وبنمو التفاصيل تكبر تأملات "جولدموند" الشاب الذي غدا فنانا بعد أكثر من ثلاث سنوات من المراس والتكوين في ورشة المعلم "نيكلاوس"

(Niklauss). إنها لحظة التجلي التي يتعانق فيها الألم بالحب والحب بالموت: تأمل الألم الذي تخلفه تجربة الموت في عيني الفنان.

4 - تجربة الموت "تجربة التجلي":

"حينما نخلق الأشكال باعتبارنا فنانين أو نبحث عن قوانين أو نصوغ أفكارا بوصفنا مفكرين، فإننا نقوم بذلك حتى نصل إلى إنقاذ شيء من رقصة الأموات الكبرى، توطيدا لشيء يتجاوز الديمومة بقدر ما يتجاوز ذواتنا"[5].

يتحول التأمل في الموت إلى هاجس يؤرق ضمير "جولدموند"، لاسيما تلك المشاهد التي يصفها السارد عن الطاعون وما انجر عنه من كوارث. غير أن أعظم تلك المشاهد هو ما ورد في أواخر القصة عند احتضار "جولدموند" وهو بين يدي "نرسيس":

"عزيزي، وهو يهمس إليه، لا يمكنني الانتظار حتى الغد. علي أن أستودعك. علي أن أخبرك لكل شيء. أنصت إلي لحظة أخرى. كنت أرغب في أن أُحدثك عن أمي، وأن أخبرك عن أصابعها المشدودة حول قلبي. كانت أعز رغبة منذ سنين وحلمي الأكثر غموضا أن أنجز صورتها، كانت أقدس الصور كلها، ولذلك كنت أحملها معي دوما: كانت رؤية خفية من الحب. منذ وقت ليس بالقصير كان يصعب علي التفكير بأنه يمكنني أن أموت من دون أن أكون قد حددت ملامحها، وبدا لي أن حياتي كلها لا طائل من ورائها، واليوم، تتخذ الأشياء مظهرا غريبا، عوض أن تكون يداي هما اللتان تنحتانها وتشكلانها، فإنها هي التي تعجبني وتصنعني. لها يدان من حول قلبي تُخلصه وتفرغه. إنها تفتنني وتقودني تجاه الموت فيموت معي حلمي، التمثال الرائع لحواء الأم الكبرى. إني لا أزال أراها وإذا كانت يداي تملكان القوة يمكنني أن أهملها شكلا. ولكنها لا تريد. إنها لا تريدني أن أكشف سرها. إنها تفضل أكثر أن أموت. وإني أموت بلا ندم. وقد كان الأمر يسيرا علي بفضلها"[6].

نلاحظ أن "جولدموند" في اعترافاته الأخيرة، يغدو الموت لديه مصدرا للخلق الفني إذ تتساوى رغبة النحت لصورة أمه في خياله مع موضوع الرغبة

الواقع عليها النحت فعليا. فالألم قد زال في حضور هذه الصورة المنحوتة عكسيا: وهو ما يفسر شعرية الألم حين يلبي الشوق المتقد في الداخل. إنه مقام صوفي لأن الحبيب راض عن محبوبه ما دام قد تجلى إليه، ولكن هذا التجلي شاهد على العيان الذي يشاهده ولا يرضى البوح خارج المشاهدة لأنها هتك للحجاب وللسر الذي ينبغي أن يظل خفيا. وهكذا تغدو صورة الأم معادلا للحب وللموت في الوقت نفسه، إذ يترك "جولدموند" "نرسيس" محترفا بهذه العبارة: "ولكن نرسيس كيف تريد أن تموت يوما وأنت لم تعرف لك أما على الإطلاق؟ من دون أم لا يمكن أن تحب، من دون أم لا يمكن أن نموت"(7).

معنى الموت إذن مقترن بالأم ومعنى الحب مقترن بها أيضا. ولذلك نحتاج إلى حب كبير حتى نموت: الفناء عطاء وحتى نفنى ينبغي أن نعطي من ذواتنا الفانية، لما نحت "جولدموند" صورة معلمه، فإنه قد فعل ذلك بحب كبير: لقد أفرغ ما فيه من الحب في معلمه وتوحد معه في صنعه وملامحه. أما صورة أمه فظلت مستعصية الحضور حتى أفنته مع ألمه. يقول هيجل: "الحياة تتقدم نحو النفي، مع ما ينطوي عليه من ألم، ولا تغدو إيجابية قياسا إلى ذاتها إلا بتهدئة التعارض وتسكين التناقض"(8). "لكن لمَ تكون هذه الرغبة المتأججة وهذا النقص عيبا؟ أو ليس منهما يولد كل ما يصنعه الإنسان من جمال وقداسة كي يعيده إلى الله عرفانا بالجميل"(9).

لربما من هنا يمكن قراءة الأبعاد المتخفية من صورة "الديني-الروحي" في قصة هرمان هسه، ذلك أن شخصياته تمتح من معين الفن كي ترسم أفقا روحيا من تجليات الجمال الإلهي. وما الكشف الذي تصل إليه من المعاناة وتجربة المعنى إلا من تدفق شعورها الذي يظل موسوما بهذه النفثات الشعرية. يخبرنا "موريس بلانشو" في كتابه "الكتاب القادم" أن هسه "وهو يهيئ نفسه لكتابة رواية، فإنه غالبا ما يحاول تسويد الموضوعات بإعطائها تعبيرات شعرية. وينبغي التذكير بأن هسه قد أوضح الكثير من كتبه بعدة رسومات نائية، وفي بعض فترات حياتيه، يكون قد رسم مئات اللوحات، كان الفن التشكيلي لديه نظاما شافيا ووسيلة لاستيعاب

ذاته..."[10] من هنا لربما نفهم هذه الطاقة الشعرية التي يحاول أن يتحصن من ورائها السارد كي يمنح لقارئه تركيبا بصريا جميلا لا يخلو من السحر، وهو القائل - في سيرته الذاتية - "إن أكثر المهن قربا إلى قلبي هي أن أكون ساحرا"[11].

الهوامش:

1 - انظر،

Hermann Hesse : Narcisse et Goldmund, trad. Fernand Delmas, 1948, p. 84.

2 - المصدر نفسه، ص 57.

3 - المصدر نقسه، ص 76.

4 - المصدر نفسه، ص 203.

5 - المصدر نفسه، ص 192-193.

6 - المصدر نفسه، ص 382.

7 - المصدر نفسه، ص 383.

8 - هيغل: فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار بيروت ودار الطليعة، ط3، 1988، ص 171.

9 - نرسيس وجولدموند، ص 305.

10 - Maurice Blanchot : Le livre à venir, Gallimard, Paris 1959, p. 244.

11 - هرمان هسه: السيرة الذاتية، ترجمة محاسن عبد القادر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ص 31.

References:

1 - Blanchot, Maurice: Le livre à venir, Gallimard, Paris 1959.

2 - Hegel: Fikrat al-jamāl, (Hegel's Aesthetics), translated by Georges Trabishi, Dār Beyrout and Dār al-Ṭalīʻa, 3rd ed., Beirut 1988.

3 - Hesse, Hermann: As-sīra adh-dhātiyya, (Biography), translated by Maḥāsin ʻAbd al-Qādir, al-Mu'assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt wa al-Nashr, Beirut 1993.

4 - Hesse, Hermann: Narcissus and Goldmund, translated by Fernand Delmas, 1948.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 67 - 76
ISSN 1112-5020

صورة الإسلام في الآداب الغربية

ميلود عبيد منقور
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

لقد أظهرت التجربة الإنسانية ومآسي الحروب مدى خطورة الأفكار والنظريات القائمة على التفوق الثقافي والعرقي والتاريخي، الأمر الذي أدى إلى تكريس التصادم الذي دام ردحا من الزمان ولا يزال بدءا من العصور الوسطى حتى العصر الحديث، من هنا انطلقت، فكانت لنا وقفات في العصور الوسطى عند المسرح الديني، والملحمة الشهيرة الموسومة "أغنية رولاند" والكوميديا الإلهية لدانتي، والمسرحية التراجيدية "ماهومي" لفولتير، وفي خضم هذه الحملة الشرسة التي تنضح بألوان التحامل والأفكار المسبقة والتصورات المشوهة عن الإسلام والمسلمين التي تنم عن مواقف مشحونة بالقوالب الدوغماتية، وجب علينا أن ندعو إلى حوار جاد ومثمر ومتكامل يفضي إلى نظرية الإنسانية "فكل الشعوب جماعة واحدة، ولها أصل واحد". وفي هذا المضمار وجدنا أنفسنا ملزمين بتصحيح الأخطاء التاريخية ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة، أو حمل صكوك الجنة، لأن المجتمع غدا سيكون تعدديا أكثر مما هو عليه، ويعيش بقرية صغيرة.

الكلمات الدالة:

الصورائية، الأدب الأوروبي، الإسلام، الحوار، العصور الوسطى.

Image of Islam in Western literature

Miloud Abid Mankour
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The human experience and the tragedies of wars have shown the extent of the danger of ideas and theories based on cultural, ethnic and historical superiority, which led to the perpetuation of the collision that lasted for a long period of time and continues from the Middle Ages until the modern era, from here I started, and we had pauses in the Middle Ages at the theater Religious, the famous epic "The Song of Roland" and Dante's Divine Comedy, and the tragic play "Mahomet" by Voltaire. In the midst of this fierce campaign that is littered

تاريخ النشر: 2005/3/1
miloudabidmankour@yahoo.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

with prejudices, preconceptions and distorted perceptions of Islam and Muslims that denote positions charged with dogmatic molds, we must call for a serious, fruitful and integrated dialogue that leads to the theory of humanity, "for all peoples are one group and have one origin." In this regard, we found ourselves obligated to correct historical errors and reject the statement claiming to monopolize the truth, or to carry the instruments of Paradise, because tomorrow society will be more pluralistic than it is and live in a small village.

Keywords:

imagology, European literature, Islam, dialogue, Middle Ages.

بات واضحا - منذ زمن بعيد - أن الغرب نظر ولا يزال ينظر إلى الشرق بعين الحذر والتقزز والإهانة، لأن الصراع بين الغرب والشرق صنعه التاريخ وغذته السياسة، فالشعور بالعظمة والتفوق الحضاري قاد الغرب إلى فكرة نمطية شكلت التربة المناسبة لظهور أفكار تركز على التعارض والتصادم بوصف الإسلام تحديا يقتضي ردا وصدا وتدميرا.

ضمن هذا المنحى صور التاريخ العالمي على أنه صراع بين الغرب الديناميكي والمتحرك والمتجدد والمبدع والحر، وبين الشرق الاستبدادي والمتعصب والراكد والمتخلف.

من هنا تنبغي الإشارة إلى حقيقة مفادها أن الغرب لم يتوان لحظة في إهانة مشاعر المسلمين الدينية، ولما يتلكأ قيد أنملة عن الاستفزاز بمعتقداتهم وحياتهم السلوكية. لقد أظهرت التجربة الإنسانية ومآسي الحروب مدى خطورة الأفكار والنظريات القائمة على التفوق الثقافي والعرقي والتاريخي، الأمر الذي أدى إلى تكريس التصادم الذي دام ردحا من الزمان ولا يزال بدءا من العصور الوسطى حتى العصر الحديث، من هنا انطلقت، فكانت لنا وقفات في العصور الوسطى عند المسرح الديني، والملحمة الشهيرة الموسومة "أغنية رولاند" (La chanson de Roland) والكوميديا الإلهية لدانتي (Dante)، والمسرحية التراجيدية "ماهومي" لفولتير (Voltaire)، وفي خضم هذه الحملة الشرسة التي

تنضح بألوان التحامل والأفكار المسبقة والتصورات المشوهة عن الإسلام والمسلمين التي تنم عن مواقف مشحونة بالقوالب الدوغماتية، وجب علينا أن ندعو إلى حوار جاد ومثمر ومتكامل يفضي إلى نظرية الإنسانية "فكل الشعوب جماعة واحدة، ولها أصل واحد". مصداقا لقوله تعالى: "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم"[1]، حتى يدرك كل إنسان، مهما كان نوعه أو لونه، وأينما كان موقعه، أنه عضو في أسرة عظيمة.

وفي هذا المضمار وجدنا أنفسنا ملزمين بتصحيح الأخطاء التاريخية ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة، أو حمل صكوك الجنة، لأن المجتمع غدا سيكون تعدديا أكثر مما هو عليه، ويعيش بقرية صغيرة.

حول هذا الموضوع يقول "هرمان هيتشه" بغية الوصول إلى ثقافة إنسانية من نوع جديد: "التفاهم الجدي والمثمر بين الشرق والغرب مسألة عظيمة... ليس التحويل من أي عقيدة كانت، ولكن الغاية الأساسية تكمن في مزيد من الاكتشافات والاختراعات لصالح الإنسانية، ففي حكمتي الشرق والغرب، لا يرى قوى متعادية ومعسكرين متضادين متصارعين، ولكن قطبين تتحرك بينهما الحياة"[2].

هنا تجدر الإشارة إلى التركيز على تكريس جسور التواصل والالتقاء بين الشرق والغرب وتفعيل الرابطة الروحية المشتركة أي الأرومة الإبراهيمية التوحيدية. فالحوار الذي ندعو إليه، ليس تشابها مع الآخر، وليس إلغاء له، بل هو اختلاف وتعدد.

1 - العصور الوسطى:

المسرح الديني: لم تلبث الحروب الصليبية مع تطاولها إلى نهاية القرن الثالث عشر أن تركت طابعها على الفنون وامتدت روحها الدينية إلى الأدب التمثيلي بشكل خاص[3]، فظهرت على الأثر التمثيليات المنقولة عن الكتاب المقدس ثم المؤلفة بمعرفة رجال الدين، وأخيرا تناول غير رجال الدين تأليف هذه التمثيليات[4].

وكانت هذه العروض تقدم مع القداس في أيام الآحاد، وفي أيام الأعياد الدينية، كما كان المؤلفون يحتفلون بالقديسين بعرض كراماتهم إكراما لهم واحتفاء بهم، ومن ذلك ما جاء عن الاحتفالات بعيد القديس نقولا، لقد روت الأساطير المسيحية عنه الكثير من الكرامات(5)، واستجدت بعد انتصار الحملة الصليبية الأولى من وحيها أسطورة جاء في عرضها: "في الليلة الخامسة من شهر ديسمبر كان رجال الكنيسة يستعدون لتقديم عرض الاحتفال، فينقلون تمثال القديس من المحراب قبل دخول الناس لحضور القداس، ويحل مكانه كاهن اتخذ جهد استطاعته هيئة التمثال في وقفته وملبسه وسماته وشارته، وبعد هذا الاستعداد يبدأ القداس، يتوقف الكلام وينفتح باب الكنيسة على مصرعيه، ويدخل منه كاهن يمثل دور الغريب القادم من بعيد، وهو في ثوب عربي، وعلى هامته عمامة محلاة بالجواهر، يتقدم الأمير العربي إلى محراب القديس نقولا وينحني له مسلما ثم يعطيه كنزا نفيسا يضعه عند قدميه ليحفظه له وديعة عنده، فهو عازم على رحلة طويلة، وما إن انصرف الأمير حتى دخل بعض الكهنة في هيئة لصوص يحملون الكنز ويفرون بالغنيمة، غير أن الأمير العربي يعود بعد هنيهة وقد عاوده القلق والخوف للاطمئنان على الوديعة، فيجدها قد اختفت.

لم يتمالك وكاد أن يصفع التمثال، فإذا به يتحرك ثم يهبط من المحراب وينطلق في أثر اللصوص الذين اختفوا غير بعيد عن الكنيسة، فلما بوغتوا بالتمثال وهو يتقدم نحوه - ولم يكن إلا حجرا حين سرقوا الكنز - أخذ منهم الفزع مأخذه فهرولوا وراء القداس داخل الكنيسة، وردوا الكنز إلى موضعه، فإذا بالعربي مأخوذ بهذه المعجزة، وقد غلبه السرور، فيلقي بنفسه عند قدمي القديس الذي دعاه إلى النصرانية وعبادة الإله الحق على دين المسيح، ففعل على الفور"(6). وتنتهي هذه التمثيلية على هذا الأمل الذي طالما راود الكنيسة المسيحية في تحويل المسلمين عن دينهم في البلاد التي تمت لهم فيها الغلبة(7)، وتصف المسلم وهو في أعلى هرم السلطة كأنه غر مأخوذ اللب ساذج يسلس القياد للمسيحية بسهولة.

2 - الملحمة:

أغنية رولاند: تعد أنشودة "رولان" من الملاحم التي تدل على أصدق تعبير عن الروح التي سادت أوروبا إزاء المسلمين في العصور الوسطى، فهي تتغنى بالبطولات الخارقة لـ"رولان" ابن أخ "شارلمان" إمبراطور فرنسا، وأوروبا من بعد، أي نهاية القرن الثامن، وهي بطولات تجسدت في موقعه "رونسيفو" عام (778م) التي دارت رحاها بين مؤخرة جيش "شارلمان" العائد من إسبانيا بعد فشله في الاستيلاء على مدينة "سرقسطة" الإسلامية آنذاك، وبين مجموعة من المسلمين كمنوا لمؤخرة الجيش في القمم الصخرية لجبال "البيرينية"، واستطاعوا التغلب عليها وعلى قائدها "رولاند" (Roland) الذي رفض أن ينفخ في بوق الاستغاثة، وآثر أن يتولى بنفسه قتال المسلمين[8].

وأباد منهم المئات قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة مصحوبة بنفخة ضعيفة من بوق الاستغاثة نبهت "شارلمان"، فعاد مسرعا لكي يثأر لابن أخيه ويقضي على من بقي من جيوش المسلمين، فيفتح مدائنهم ويخترق حصونهم[9].

إذا كانت "أنشودة رولان" أكثر قدرة على التعبير عن روح الأمة الفرنسية، يكفيها دلالة على صدق هذا التصور المتمثل في رأي مؤرخ الأدب الفرنسي "أدموند أوب" (Edmond Aube) الذي يقول في ختام مقدمته لإحدى الطباعات الحديثة للملحمة سنة (1923م).

"إن الشعوب الثلاثة التي حملت على التوالي شعلة الحضارة وأسلمها كل منها لمن يليه، استطاع كل شعب منها أن يقدم للعالم نموذجا أدبيا للمحارب في شكل بطل ملحمي، فقدمت الهند شخصية "راما" في ملحمتها الشهيرة، وقدم الإغريق شخصية "أخيل" الذي تغنى "هوميروس" ببطولاته في "الإلياذة" أجمل عمل شعري أنتجته الروح الإنسانية، وأخيرا قدمت فرنسا كنموذج مثالي للفارس المسيحي "رولان" الذي يجسد حب الله وحب الوطن"[10].

وعند فحصنا لهذه المقطوعة المنقولة عن المؤرخ الفرنسي "أدموند أوب" تستوقفنا ملاحظتان:

أولا: وصف "رولان" بالمسيحية التي تجسد حب الله.
ثانيا: فرنسا تحمل شعلة الحضارة بعد الهند والإغريق وكأني به - المؤرخ - يتعمد تلفيقا وبهتانا تجاهل الحضارة الإسلامية ودورها الريادي في انتشال أوروبا من عصور الجهل والهمجية.

هذا الرأي يدل بشكل سافر وصريح على الافتراء والزيف وينم عن موقف مشحون بالحقد الدفين، وتكفي الإشارة في هذا المضمار إلى حقائق ثابتة لا يمكن نسيانها أو تجاهلها.

إن الإسلام منح أوروبا معارف جديدة وغرس فيها الحياة الجميلة، والإطلاع المعرفي الأكثر شمولية. كيف يتجاهل الدور الفعال الذي لعبه الإسلام بعناصره الثقافية وتجاربه الروحية في نشوء أوروبا وتطورها، ألم يكن الشرق هو المنبع؟ أضف إلى ذلك تلك المفارقة العجيبة التي تسوغ له وصف الفارس المسيحي "رولان" بحب الله دون غيره من المسلمين. وكأن الذي يدافع عن حوضه ويرفض الولاء لـ"شارلمان" يعبد الشيطان ولا يحب الله.

ومهما يكن من أمر، فإن ملحمة "أغنية رولان" حولت موقعة "رونسوفو" إلى حملة صليبية قبل الأوان، وجعلت "شارلمان" الإمبراطور أبا للمسيحية بتصديه للمسلمين وببنائه الكنيسة "سان ماري لاتيني" في "بيت المقدس"، ولتحقيق هذا الهدف جعلت منه الملحمة شيخا خاض الكثير من المواقع وانتصر في كثير من الحروب، وحولت شخصية "رولان" إلى فارس مسيحي يقاتل أعداء الله الملحدين[11].

وفي هذا السياق وصفت الملحمة في أبياتها الأولى المسلمين بأنهم كفار يعبدون محمد ولا يحبون الله[12].

الكوميديا الإلهية: يعد "دانتي أليغييري" من أعظم شعراء إيطاليا قاطبة، ومن مشاهير الأدب العالمي عرف بملحمته الرائعة "الكوميديا الإلهية" التي وصف فيها طبقات "الجحيم" والمطهر والفردوس في رحلة خيالية ذهنية، قام بها بقيادة فيرجيليوس وحبيبته "بياتريس"[13].

إن الغرب أدرك منذ العصور الوسطى أهمية الإسلام لذلك اتخذ منه موقفا مزدوجا:

أولا: ضرورة التعلم منه باعتباره الأقوى والأعلم.

ثانيا: محاربته لأنه عقيدة غربية ومعادية[14] في نظرهم ولا مشاحة في الأمر، إذا كان "دانتي" قد أفرد للفيلسوفين: ابن سينا وابن رشد مكانا في اللمبو[15]. واللمبو في الكوميديا الإلهية هي ميناء جهنم أو المدخل إليها، وهي مقر عظماء العالم القديم الذين ماتوا ولم ينالوا التعميد المسيحي[16].

جمع "دانتي" في جحيمه كل الخيرين من غير المسيحيين، فقد وضع نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وسلم - وابن عمه الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - في الخندق التاسع من الحلقة الثامنة في الجحيم الذي يضم مثيري الصدمات والانقسامات الدينية والسياسية "الذين يزرعون الفتن فيحصدون الأوزار"[17].

لقد ظهر "محمد" - صلى الله عليه وسلم - فكان، حسب زعمه، السبب في انقسام العالم انقساما جديدا، أما "علي" ففي عهده انقسم الإسلام إلى ثلاثة أجنحة متعادية، ولهذا فهو المذنب - عند دانتي - في تقسيم الإسلام وشق صفوفه، فشبهه بـ"جذع مقطوع الرأس"[18].

يرسم "دانتي" صورة لـ"موميتو" ويعني "محمد"، صلى الله عليه وسلم، تجسد تركيبا سلاليا متصلبا من الشرور، مع من يسميهم "ناشري الفضيحة والفتنة"، وعقابهم المصير الأبدي، عقاب يثير الاشمئزاز[19].

يواصل "دانتي" التجديف والقدح، مستمرا في تفصيل العقوبة الفظيعة، ويشير أيضا إلى الإمام "علي" - كرم الله وجهه - فيجعله في صف الآثمين الذين يشقهم الشيطان الحارس إلى نصفين[20]، فيكفي "دانتي" تطاولا وغلظة أنه أنزل أشرف شخصية عرفها التاريخ، الرسول، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه منزلة المجرمين دون حياء ولا وجل مدفوعا بغريزة الشر والأحقاد[21].

3 - عصر النهضة:

مسرحية "ماهوميت" (Mahomet) "لفولتير": لم يغب الإسلام عن اهتمام النوابغ وإعلام القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم "فولتير" الذي اهتم بالحديث عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون تدقيق ولا تمحيص، معتمدا في تأليفه لهذا العمل التراجيدي على بعض المؤلفات العلمية والأدبية التي راجت في عصره نحو "حياة محمد" لـ"لكونت دي بولينفيلي" و"سيرة محمد" لـ"جان غرينيه" دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتنقيب في الوقائع والأحداث التاريخية الحقيقية في الجزيرة العربية[22].

لقد تمثل "فولتير" الرسول - صلى الله عليه وسلم - نموذج التعصب الديني والطغيان الثيوقراطي الذي يستغل مشاعر الناس لتحقيق مآربه وبلوغ غاياته الشريرة[23]. ويضيف فولتير قائلا إلى أحد أصدقائه "إنني أصور محمدا متعصبا، عنيفا، يجسد خطر التعصب"[24].

وفي "رسالة إلى ملك بروسيا" يصف فولتير شخصية الرسول - صلى الله عليه وسلم - "محمد ليس عندي سوى مراء بيده سلاح"[25].

وهكذا يتضح بجلاء أن "فولتير" لم يكلف نفسه البحث وفهم ظروف نشأة الإسلام وجوهر العقيدة. محمد - صلى الله عليه وسلم - عند "فولتير" هو شخص سلبي يشبه الأمير لـ"ميكيافيل" (Machiavel) في صفاته وأعماله[26]. من هنا نلاحظ أن "الغرب" أو "الآخر" لم يتخلص من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام ورجاله. ولعل المسرحية التي كتبها "فولتير" بعنوان "ماهوميت" ما هي إلا تعبير عن موقف عدائي شعوبي يجهر بالأحقاد، والأنكى في الأمر، أننا نتعجب من رأي "العقاد" الذي حاول أن يجد تبريرا فنيا لـ"فولتير" كونه اصطنع طريقة تعبيرية مغلفة بالرمز للتهجم على رجال الدين في عصره وعلى الكنيسة.

يقول العقاد "لم يشأ "فولتير" أن يهجم على سلطان الدين في الغرب هجمة صريحة، وكان يهمه عند كتابة تلك المسرحية أن يعلن آراءه ولا يتعرض من جرائها للسخط والحرمان، فاتخذ ذلك الأسلوب المنحرف، ولم يكترث لحقائق

التاريخ ولا للأدب في الخطاب، ونسب إلى النبي أمورا كان يريد أن ينسبها إلى الجامدين من رجال الدين"[27].

إلا أن هذا التبرير مهزوز ومرفوض، أو لم يجد " فولتير" سوى الرسول، صلى الله عليه وسلم، ليجعل منه مشجبا أو بوقا يصب فيه جام غضبه وحنقه، المسألة - في رأيي - أبلغ وأكثر شمولية، لأنها تعزز اتجاهه الفكري التحرري المناهض للدين بصفة عامة، وفي هذا السياق يقول "أندري مروا" (André Maurois) عن فولتير: "يشتهر بالفلسفة الدينية أو بالأحرى اللادينية". ويضيف أيضا "لقد اشتققنا من اسمه مصطلح "الفولتيرانية" الذي تعرفه القواميس بالزندقة أي السلوك الساخر والاستهتار بالديانات"[28].

في الختام نخلص إلى جملة من النتائج المهمة نذكر منها:

- أن الغرب ابتداء من العصور الوسطى حتى عصر النهضة اتخذ من الإسلام موقفا مناوئا وعدائيا ينضح بالكراهية وينطق بالشعوبية.

- الأدب بمختلف أجناسه كان مطية اتخذها الغرب للدفاع عن مسيحيتهم ونشر تصورات غريبة خطيرة في منتهى الخيالية المرضية والتوهم عن الإسلام.

- الهدف من التجديف هو غرس في الوعي الغربي طائفة من الادعاءات والأضاليل كوصف "محمد" - صلى الله عليه وسلم - بالسحر والخداع والشهوانية، وأنه معاد للمسيح أو أنه الشيطان ذاته ونبي مزيف.

- تصوير الإسلام على أنه لون من الهرطقة.

- تحويل المسلمين وتنصيرهم ومن ثم القضاء على الإسلام فالهوية.

فالصورة التي رسمها الغرب للعرب والمسلمين سلبية تنم عن موقف مشحون بالكراهية والأحقاد وتكشف حقيقة الآخر.

الهوامش:

1 - سورة الحجرات، الآية 13.

2 - أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة د. خلف محمود الجراد، عالم المعرفة 215، الكويت، ص 24-25.

3 - عبد الرحمان صدقي: المسرح في العصور الوسطى الديني والهزلي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ص 95-100.

7/4 - نفسه.

8 - د. أحمد درويش: نظرية الأدب المقارن وتحليلها في الأدب العربي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 2002، ص 119-130.

12/9 - نفسه.

13 - الإسلام والمسيحية، ص 67-68.

20/14 - نفسه.

21 - دانتي أليغييري: الكوميديا الإلهية، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، 100-101.

26/22 - نفسه.

27 - محمود عباس العقاد: الإسلام دعوة عالمية، ص 27.

28 - André Maurois : Les pages immortelles de Voltaire, Ed. Corrêa, Paris, p. 17.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʻAqqād, Maḥmūd ʻAbbās: Al-Islām daʻwa ʻālamiyya.

2 - Alighieri, Dante: Al-Kumidya al-Ilāhiyya, (The divine comedy), translated by Ḥassan ʻUthmān, Dār al-Maʻārif, Cairo.

3 - Darwīsh, Aḥmad: Naẓariyyat al-adab al-muqāran, Dār Gharīb, Cairo 2002.

4 - Jurafsky, Alexei: Al-Islām wa al-masīḥiyya, (Islam and Christianity), Translated by Khalaf Maḥmūd al-Jarrād, ʻAlim al-Maʻrifa, N° 215, Kuwait.

5 - Maurois, André: Les pages immortelles de Voltaire, Ed. Corrêa, Paris.

6 - Ṣidqī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-masraḥ fī al-ʻuṣūr al-wusṭa, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma, Dār al-Kitāb al-ʻArabī.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 77 - 84
ISSN 1112-5020

نبذة عن مسيرة الاستشراق

إبراهيم مناد
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

الاستشراق في حقيقته الأولى كان ذا اتجاه ديني من أجل محاربة العقيدة الإسلامية، إلا أن عظمة هذا الدين وحضارته الراقية العريقة جعلت من بعض مفكري أوربا وعلمائها - خاصة فيما يتعلق بالأندلس وصقلية - يدعون للنهل من هذه الحضارة، فنتج عن ذلك رحلات عديدة من القاصدين لطلب الحصول على هذه الثقافة. وكل هذا كان وراءه أهداف جليلة لا يحق لنا إغفالها في هذا المقام والمقال على حد سواء، ومن بينها: القيام بدراسات عن الحضارات القديمة في بلاد الشرق، وهي دراسات أنثروبولوجية ومقارنة عمت جميع ما يتصل بالفرد العربي والإسلامي، إلى جانب محاولة الحصول على المخطوطات العربية التي يمكن أن تحوي معارف خاصة، وبالتالي تمكن من استغلالها والاستفادة منها، وذلك ما تأتى لهم.

الكلمات الدالة:

المستشرقون، الدين، الأندلس، الحضارة العربية، الإسلام.

A brief history of Orientalism

Ibrahim Mennad
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Orientalism, in its first reality, was of a religious orientation in order to fight the Islamic faith, but the greatness of this religion and its noble and ancient civilization made some of the thinkers and scholars of Europe - especially with regard to Andalusia and Sicily - claiming to draw from this civilization. This resulted in many trips from the destination to seek obtaining this culture. And all of this had great goals behind it that we cannot overlook both in this respect and in this article, including: Conducting studies on ancient civilizations in the countries of the East, which are anthropological and comparative studies that pervaded all that is related to the Arab and Islamic individual, in addition to trying to obtain Arabic manuscripts that could contain special knowledge, and

تاريخ النشر: 2005/3/1
ibrahim.mennad@univ-mosta.dz
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

thus be able to exploit and benefit from them, and that is what comes to them.

Keywords:

Orientalists, religion, Andalusia, Arab civilization, Islam.

إن حركة الاستشراق قديمة جدا، إذ إن قيامها يعود إلى (1245م) حين تقرر تدريس اللغات الشرقية من طرف مجمع الكنيسة بفيينا، وهذا لا يعني أنها وصلت إلى رقيها، بل كان بدؤها الفعلي في أواخر القرن التاسع عشر على إثر الاستعمار الذي حل بالبلاد العربية والإسلامية عامة، وبذلك فتح العديد من المؤسسات والمراكز والمعاهد لدراسة اللغات والثقافات والعادات الشرقية بأصنافها المختلفة، ليتمخض عنها انعقاد أول مؤتمر استشراقي بباريس عام (1873م)[1].

1 - اتجاهات المستشرقين:

الاستشراق في حقيقته الأولى كان ذا اتجاه ديني من أجل محاربة العقيدة الإسلامية، إلا أن عظمة هذا الدين وحضارته الراقية العريقة جعلت من بعض مفكري أوربا وعلمائها - خاصة فيما يتعلق بالأندلس وصقلية - يدعون للنهل من هذه الحضارة، فنتج عن ذلك رحلات عديدة من القاصدين لطلب الحصول على هذه الثقافة.

وكل هذا كان وراءه أهداف جليلة لا يحق لنا إغفالها في هذا المقام والمقال على حد سواء، ومن بينها: القيام بدراسات عن الحضارات القديمة في بلاد الشرق، وهي دراسات أنثروبولوجية ومقارنة عمت جميع ما يتصل بالفرد العربي والإسلامي، إلى جانب محاولة الحصول - ما أمكن - على المخطوطات العربية التي يمكن أن تحوي معارف خاصة، وبالتالي تمكن من استغلالها والاستفادة منها، وذلك ما تأتى لهم؛ إذ نسمع عن كم هائل من المخطوطات في مختلف مجالات المعرفة هي حبيسة للعديد من المكتبات العالمية، أضف إلى ذلك نشر العديد من الكتب التراثية الذي سنمثل له فيما بعد، ثم بعد ذلك تنظيم

مؤتمرات عالمية خاصة عن الاستشراق ونتائجه وإعادة بعثه من جديد حتى يحيط بجميع القضايا التي تخص العالم الشرقي.

وحري بنا أن نشير ههنا إلى بعض الأهداف الأخرى منها ما يتعلق بالجانب الديني والسياسي والاقتصادي كدعم الاستعمار الأوربي والغربي عامة من أجل استنزاف الثروات والخيرات التي تمتلكها هذه الشعوب، وكذا التوسيع من الحركة التجارية بين القطبين الشرقي والغربي، ولا ننسى أيضا الحركة التنصيرية المتمثل في التبشير بالمسيحية لسلخ المقومات العقائدية الإسلامية الراسخة في أذهان الأفراد وقلوبهم، إلى جانب النظرة العنصرية المتمثلة في الإحساس بالتفوق الحضاري للغربيين، والسعي بكل جد إلى التعبير عن انحطاط السلالة الشرقية، وغض الطرف عما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية من إنجازات خاصة العلمية والفكرية منها.

وفي أثناء هذه الفترة المبكرة من الاستشراق كان هناك اتجاهان مختلفان[2] فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام وحضارته: كان الأول اتجاها لاهوتيا متطرفا في جدله العقيم، ناظرا إلى الإسلام من خلال ضباب كثيف من الخرافات والأساطير الشعبية، في حين يمكن أن نقول عن الثاني أنه كان أقرب إلى الموضوعية مقارنة بسابقه، ويتجلى ذلك في نظرته إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة.

ويرى بعض الدارسين المحدثين أن اتساع رقعة الدولة العثمانية وروابطها الاقتصادية والسياسية الممتدة مع مجموعة كبيرة من الدول الأوربية والغربية، كان عاملا كبيرا في دفع حركة الدراسات الاستشراقية آنذاك مع كل ما حملته هذه الحركة من آثار إيجابية أو سلبية، ليتواصل الاهتمام بلغات العالم الإسلامي والعربي ولهجاته، وحتى الرهبان كانوا من المهتمين بدراسة اللغة العربية، ليعينوا أقوامهم على الشعوب العربية والإسلامية ليتمكنوا منهم في جميع مجالات الحياة الدينية، والفكرية، والسياسية، والثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وحتى النفسية.

والذي لم يدع الاستشراق يثمر نظرات موضوعية، هو ارتباطه بالكنيسة ورجال الدين، ولم يتأتى ذلك إلا منذ نهاية القرن السابع عشر، حين مالت بعض الدراسات إلى الموضوعية والعلمية المحايدة للإسلام لا الطاعنة فيه، حتى إن كتاب "الديانة المحمدية" للمستشرق الهولندي "هادريان ريلاند" أدرجته الكنيسة الكاثوليكية في قائمة الكتب المحرمة، ويمنع منعا باتا تداوله لما فيه من الموضوعية والصحة، وذلك خوفا من دخول أفراد كثيرين في الإسلام. وهذه الصفة العلمية للاستشراق كانت نتيجة انفصام الهوة بينه وبين الكنيسة، وخاصة في القرن التاسع عشر.

ويرى أحد الباحثين[3] أنه إذا كان الاستشراق قد مثل في رأيه الخطوة الأولى نحو توجه الغرب إلى رؤوس العرب والمسلمين، وهي الخطوة الأولى التي مهدت إلى ما نواجهه الآن من غزو ثقافي، فإنه يجب التأكيد على نقطتين أساسيتين هما: - إن بعض من أتيح لهم من أبناء العرب والمسلمين أن يكونوا في الصف الأول من الساحة الفكرية والثقافية، تقع عليهم مسؤولية كبيرة في تشويه جوانب كثيرة من الفكر والثقافة الإسلامية، وذلك بحكم تتلمذهم غير المباشر، على أيدي المستشرقين وتأثرهم بكتاباتهم والأمثلة على ذلك كثيرة. - لا يمكن الجزم بأن كل الفكر الاستشراقي كان سلبيا، فقد قام بعضهم، وهم قلة، بإسهامات جليلة في التعريف بالدين الإسلامي والمسلمين مما كان له أكبر الأثر في عالمية الدعوة بين مختلف شعوب الأرض. ولكن ما يدعو للأسف أن بعض المستشرقين قد استغل الوضع لخدمة أهداف الغرب وإيديولوجيته تحت شعار "الاستشراق".

أشهر المستشرقين في شتى الميادين ومؤلفاتهم ومظاهر تأثرهم: مما لا شك فيه، أي احتكاك بين ثقافتين أو أمتين سيؤدي حتما إلى تأثير وتأثر، وتتفاوت فيه درجات ذلك من واحد إلى آخر. فكذلك شأن المستشرقين الوافدين لدراسة الآداب الشرقية، رغم تحرزهم مما يتصل بهذه الأمة العربية والإسلامية خاصة من حيث جوانبها الدينية والفكرية والثقافية.

فالبحوث والدراسات والكتب تشير إلى مجموعة كبيرة من المستشرقين من مختلف المشارب والجنسيات، انكبوا نحو دراسة التراث العربي والإسلامي، وبذلك يمكننا القول إننا صادقون إذا ما حكمنا بتأثر نسبة كبيرة منهم بالأدب العربي وتراثه الإسلامي، وذلك من خلال عرض مجموعة كافية منهم وما درسوه: توماس أربانيوس الهولندي، نشر العمل لعبد القاهر الجرجاني بروما (1617م). سلفستر دي ساسي الفرنسي (ت 1838م)، نشر كليلة ودمنة، وألفية ابن مالك، وصف مصر لعبد القادر البغدادي، وترجم بعض الكتب العربية إلى الفرنسية. فريتس كرنكوف الألماني البريطاني (ت 1953م)، الذي حقق الأصمعيات، ومقامات بديع الزمان الهمذاني، وجمهرة اللغة لابن دريد. ليفي بروفنسال الفرنسي (ت 1956م) محقق الروض المعطار للحميري، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم، وتاريخ قضاة الأندلس للنباهي[4].

كترمير الفرنسي تلميذ دي ساسي (ت 1857م)، نشر مقدمة ابن خلدون، ومنتخبات من أمثال الميداني. فرايتاج الألماني (ت 1861م)، الذي نشر حماسة أبي تمام، وأمثال الميداني. رينهارت دوزي الهولندي (ت 1883م)، الذي وضع معجما عربيا يعد ذيلا للمعاجم العربية، إذ جمع فيه من الألفاظ العربية ما لم يرد فيها. نولدكه الألماني (ت 1931م)، ألف تاريخ العرب والفرس في عهد الساسانيين، وتاريخ القرآن، وحقق تاريخ الطبري، وديوان عروة بن الورد.

جلتزير، وله مؤلفات عن الإسلام واللغة العربية بالألمانية منها: تاريخ التشريع الإسلامي، وبحث في الحديث النبوي الشريف، وبحث في آداب المناظرة والبحث عن الشيعة. كارل بروكلمان ورجيس بلاشير لكليهما تاريخ الأدب العربي... جان كانتينو، دروس في علم الأصوات العربية، ترجمة د. صالح القرمادي. برجستراشر، الإيضاح في الوقف والابتداء لأبي بكر بن الأنباري، ومعاني القرآن للفراء، وطبقات القراء لابن الجزري، التصريف الملوكي لابن جني. و"أنا ماري شيمل" المستشرقة الألمانية التي أنصفت الإسلام، لها من المؤلفات: مختارات من مقدمة ابن خلدون بالألمانية (1951م)، وباكستان قصر

ذو ألف باب بالألمانية (1955م)، والأبعاد الروحية في الإسلام (1975م)، والملك لك بالألمانية (1978م) يشمل مختارات من الأدعية الإسلامية المأثورة، والإسلام في شبه القارة الهندية الباكستانية بالإنجليزية (1980م)، ومحمد رسول الله بالألمانية (1981م). وغير هؤلاء كثيرون من أمثال بارث، وشوارز، ومرغوليت، وأوبتنشيني، وهنري فليش.

2 - الاستشراق في العصر الراهن:

منذ بداية الاستشراق أولى الغرب عناية خاصة للتراث العربي الإسلامي، حتى وصل إلى ما هو عليه الآن، ولكنه لم يعن بالأدب العربي الحديث - بصفة خاصة - عناية كافية رغم ما صدر من المستشرق جاك بيرك الفرنسي سنة (1956م) الذي حث فيه المستشرقين على عقد صلات وثيقة بالشرق ولغاته ليتمكنوا من فهم التيارات الجديدة في بلاد الشرق[5].

وربما يرجع ذلك إلى عدة أسباب منها: العناية الكبيرة بالتراث القديم لفهم حضارة العرب من أساسها ومنبتها، وترديد العرب لبعض نظريات الغربيين في الأدب، وفي ذلك يقول عاصم حمدان: "إن نقطة الضعف التي يجدها الغرب في أدبنا، هي ترديدنا لبعض نظرياته في الأدب بعد لفظه لها بعشرات السنين ثم هو ترديد لا استيعاب ولا تمثل فيه... قدم المستشرقون النصيحة للأدباء العرب بأن يكون شعرهم عربيا خالصا، لأنه إنما يأخذ مكانته بين الآداب العالمية بتفرده وأصالته"[6].

ومن الأسباب الأخرى التي أجهضت اهتمام المستشرقين وعنايتهم بالأدب العربي الحديث في نظرنا ما عبر عنه سمايلوفيتش[7]، وهو: حداثة البحوث في هذا المجال. عدم تبلور الأبحاث الاستشراقية فكريا ومنهجيا. تركيز الغرب على الاهتمام فقط بالمجالات الدينية العقيدية والسياسية والاقتصادية. انعدام مؤسسة تهتم بالاتجاهات الحديثة التي توجه البحوث في العالمين العربي والإسلامي. وغيرها، لكن هذه الأسباب لم نصبح صالحة في حاضرنا على الأقل فيما يتعلق بالعشرين سنة الأخيرة.

ورغم كل ذلك، لا بد أن ننصف الاستشراق في أنه أعطى دفعا قويا للتراث العربي بإحيائه، إذ يرى محمد عبد المنعم خفاجي[8] "أن الاستشراق أفاد الثقافة العربية فوائد عديدة منها: نشر الثقافة العربية في أوربا، وترجمة كثير من كتب التراث العربي إلى اللغات الأخرى، وكذا تصحيح فكرة الشعوب الأوربية عن العرب والإسلام، وكذلك نشر كثير من كتب التراث نشرا علميا، أضف إلى ذلك كتابة العديد من المؤلفات النفيسة عن الحضارة العربية والإسلامية، ويمكن زيادة الاستفادة من بعض العلماء المستشرقين في كثير من الميادين الثقافية في البلاد العربية".

وفي الأخير ودونما إطالة نورد مجموعة من الأعمال[9] تتمثل في ندوات ومؤتمرات ومحاضرات وكتب استشراقية حول دراسة الأدب العربي الحديث: مؤتمر الأصالة والحداثة في اللغة والأدب العربي، جامعة أكستر بقسم الدراسات الإسلامية الذي أسسه محمد عبد الحي شعبان والذي عقد المؤتمر بمناسبة مرور عامين على وفاته، وخصص للشعر التقليدي الحديث والشعر العامي والتأثير الغربي في الأدب العربي. ندوة عن الأدب العربي بعنوان فهم العالم العربي من خلال الأدب، مركز الدراسات العربي المعاصرة، جامعة جورج تاون واشنطن (1995م). مؤتمر العقل والأخلاق والمناهج في الشرق الأوسط وشمال إفريقية، بودابست المجر من 18 إلى 22 سبتمبر 1995م. المؤتمر الدولي الرابع للآداب المقارنة، القاهرة ديسمبر 1996م. المؤتمر العالمي الخامس والثلاثون للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية، بودابست المجر من 7 إلى 12 جويلية 1997م.

ومن بين الدراسات الحديثة نجد كلا من: الموضوع والشكل في أعمال توفيق الحكيم، أكسفورد (1970م). دراسة لسانية للغة الشعر الحديث، جامعة لندن (1971م). دراسة نقدية لموضوعات شعر الرصافي، الدباغ، جامعة جلاسجو (1977م). ظهور وتطور القصة القصيرة المصرية (1881م-1970م)، عبد الدايم، جامعة لندن (1979م). النساء العربيات الروائيات، جوزيف زيدان.

نرجو مستقبلا أن يكشف النقاب بصفة شاملة ومستوفية للعلمية المرجوة

من الدراسات الاستشرافية الحديثة خاصة فيما يتعلق باللغة والأدب العربيين.

الهوامش:

1 - قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي، الرياض 1983م، ص 68.

2 - محمود حمدي زقزوق: الأزمنة التي نشط فيها الاستشراق، مجلة المنهل، العدد 471، أبريل 1989، ص 203. وينظر، نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة 1981.

3 - ساعد خضر الحارثي: الاستشراق...، مجلة المنهل، ص 195.

4 - محمد عبد المنعم خفاجي: حركة الاستشراق، مجلة المنهل، ص 199.

5 - حمدان عاصم: لماذا ومتى يهتم الأوربيون بتراثنا، صحيفة المدينة المنورة، 22-11-1989، ص 45-71.

6 - أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر، القاهرة 1998، ص 56-78.

7 - محمد عبد المنعم خفاجي: المصدر السابق، ص 199.

8 - الأدب العربي الحديث في الكتابات الاستشراقية.

9 - أحمد سمايلوفتش: المصدر السابق، ص 80-95.

References:

1 - ʻĀṣim, Ḥamdān: Limādha wa matā yahtammu al-'Uruppiyūn bi turāthina, Al-Madīna al-Munawwara newspaper 22-11-1989.

2 - Al-Aqīqī, Najīb: Al-mustashriqūn, Dār al-Maʻārif, Cairo 1981.

3 - Al-Samarrā'i, Qāsim: Al-istishrāq bayna al-mawḍuʻiyya wa al-iftiʻāliyya, Dār al-Rifāʻī, Riyadh 1983.

4 - Majallat al-Manhal, N° 471, April 1989.

5 - Smaylovich, Aḥmad: Falsafat al-istishrāq, Dār al-Fikr, Cairo 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 85 - 96
ISSN 1112-5020

ترجمة تفسير القرآن الكريم بين الإجازة والامتناع

د. عبد القادر سلاّمي
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

يكاد يجمع المسلمون على جواز ترجمة تفسير القرآن الكريم لأنها بمنزلة ولا تختلف عنه إلا أنها لغة أخرى فليس فيها دعوى المحافظة على نظم الأصل وترتيبه ولا دعوى شمول جميع معانيه ومحاكاة بلاغته وأساليبه، فكل هذا خارج عن طاقة البشر. والترجمة هنا لا تتناول في الحقيقة إلا رأي المفسر وفهمه لمراد الله على قدر طاقته، خطأ كان فهمه أو صواب، ولم تتناول كل مراد الله من كلامه قطعا، فكأن هذا المفسر وضع أولا تفسيراً عربياً ثم ترجم هذا التفسير الذي وضعه. وإن ترجمة القرآن الكريم من ناحية الدلالات الأصلية ما هو في الحقيقة إلا ترجمة لتفسيره.

الكلمات الدالة:

الترجمة، التفسير، القرآن الكريم، الأسلوب، الدين.

Translation of the interpretation of the Holy Quran between approval and abstinence

Dr Abdelkader Sellami
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

Muslims are almost unanimously agreed that it is permissible to translate the interpretation of the Noble Qur'an because it is like it and does not differ from it except that it is another language, so there is no case for preserving the original order and arrangement, nor the case for including all its meanings and simulating its rhetoric and methods, all of this is outside the power of human beings. The translation here does not in fact deal with anything but the interpreter's opinion and his understanding of God's intentions according to his capacity, wrongly his understanding or correctness, and it has not dealt with absolutely all what God wants from his words, as if this interpreter first developed an Arabic interpretation and then translated this interpretation that he

تاريخ النشر: 2005/3/1
skaderaminaanes@gmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

put. The translation of the Noble Qur’an in terms of its original connotations is really nothing but a translation of its interpretation.

Keywords:

translation, interpretation, Quran, style, religion.

ارتبط مصطلح الترجمة عموما بمعنيين لغويين، الأول: سيرة فرد من الناس أو تاريخ حياته، والثاني: تفسير الكلام، أو شرحه، أو نقله من لغة إلى أخرى جاء في لسان العرب "والتُرجُمان والتَرجُمان: المفسر، وقد ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر ومنه الترجمان والجمع التراجم"[1]. وجاء في القاموس المحيط "الترجمان: وهو المفسر للسان. وقد ترجمه وترجم عنه، والفعل يدل على أصالة الفاء"[2]. وجاء في المعجم الوسيط "ترجم الكلام: بينه ووضحه. وترجم كلام غيره وعنه، نقله من لغة إلى أخرى. وترجم لفلان: ذكر ترجمته، والترجمان: المترجم وجمعه تراجم، وتراجمة، وترجمة فلان: سيرته وحياته، وجمعها تراجم (مولدة)"[3] وورد في الصحاح" يقال: ترجمان ولك أن تضم التاء لضمة الجيم، فتقول ترجمان"[4].

والجدير بالذكر أن ابن النديم (ت 438هـ)، استخدم كلمة الترجمة للدلالة على نقل الكلام من لغة إلى أخرى. فابن المقفع (ت 142هـ) عنده "أحد النقلة من الفارسي إلى العربي"[5]. أما بخصوص البنية الصرفية للفعل (ترجم) فيرى بعض دارسي اللغات الشرقية أن أصلها (رجم) الوارد في العربية والآرامية، وأن التاء الزائدة وسبب زيادتها يحتاج إلى بحث لغوي في تاريخ الكلمة[6]، وعلى عكس ما أورده صاحب القاموس المحيط من أن الفعل يدل على أصالة التاء.

ويؤكد هؤلاء الدارسين ندرة وجود لفظي (ترجم) و(ترجمة) المتعارف عليهما حديثا في النصوص العربية القديمة. ولعل ما دعاهم إلى مثل هذا الحكم، هو أن المعاجم العربية لا تقدم تأريخا عاما، أو مفصلا لتطور معاني تلك الكلمات، ودلالاته على غرار بعض المعاجم الأجنبية[7]، يضاف إلى ذلك أن كلمة (ترجمة) في اللغات الشرقية القديمة الموجودة بالمنطقة العربية كالسريانية والآرامية والعبرية والحبشة تعني: (تفسير الكلام)[8].

ومهما يكن من أمر، فإن ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون من أن وجود كلمة (ترجمة) بالمعنى المتعارف عليه حديثا، هو النقل من لغة إلى أخرى نادر في النصوص العربية القديمة، لا يستند إلى دليل علمي، فالمصطلح أصيل في العربية وما يدل على أصالته أن العرب استعاروه لقبا للأفراد[9]. كان المصطلح عنوانا لبعض مؤلفاتهم. فابن النديم يذكر لأبي عبد الله المفجع البصري (ت 320هـ) كتابا عنوانه (الترجمان في معاني الشعر)[10]، وهو من الكتب المفقودة. كما وردت كلمة (الترجمان) في الشعر العربي القديم مرات عديدة. قال الراجز نقادة الأسدي[11]:

فهن يلغطن به إلغاطا   كالترجمان لقي الأنباطا

وقال عوف بن معلم الخزاعي[12]:

إن الثمانين وبلغتها قد   أحوجت سمعي إلى ترجمان

كما وردت كلمة (المترجم) في قول المتنبي[13]:

إذكار مثلك ترك إذكاري له   إذ لا تريد لما أريد مترجما

فأذكرته بمنزلة ذكرته والمترجم المعبر عن الشيء المترجم مثل الترجمان[14].

وبعد هذا فليس لنا إلا أن نقر بأصالة الفعل (ترجم)، وبالأسماء والصفات (ترجمان) و(مترجم) و(ترجمة) في اللغة العربية أصالتها في اللغات السامية، مبرزين مدى التقارب الحاصل بين معانيها، وعنايتها بنقل الكلام من لغة إلى أخرى، على اعتبار أنها مثلت فعلا حضاريا أصيلا في التراث العربي القديم، وما ندرة دوران الكلمة في لغة العرب، كما يدعي بعض المستشرقين لا يقوم دليلا على أن العرب مارسوا الظاهرة لمسميات ابتدعوها، الأمر الذي لا يعدم الترجمة على تأخرها كمصطلح في شيء.

1 - معاني الترجمة في حاضر اللغة:

يتفق المنظرون والكتّاب المترجمون على أن الترجمة: "نقل من لغة إلى أخرى"

وللترجمة بهذا المعنى معنيان آخران مختلفان[15]:

الأول: "الترجمة نتيجة لعملية محددة"، وتطلق في هذه الحالة على النص المترجم. فإذا قلنا مثلا: "هذه ترجمة ممتازة لرباعيات الخيام"، فإننا نعني بالترجمة هذا النص المترجم. أما الثاني (أي الترجمة باعتبارها العملية بالذات)، فإنها العمل الذي يظهر بنتيجته نص الترجمة بالمعنى الأول. والجدير بالذكر أن المنظرين والكتّاب المترجمين غالبا ما يستعملون (الترجمة) بالمعنى الثاني.

على أن النقل من لغة إلى أخرى هو في حقيقة الأمر نقل نص من لغة إلى نص في لغة أخرى، مما يستدعي وجود نصين: نص الأصل أو (الأصل) ونص الترجمة أو (الترجمة) بمعنى النص المترجم. إن اللغة التي يكتب بها نص الأصل، تسمى "لغة الأصل".

واللغة التي ينقل إليها نص الأصل تسمى "لغة الترجمة". وليس أي نقل لنص في لغة إلى نص في لغة أخرى هو الترجمة، إذ أن للنقل قواعد محددة لا بد من أن نراعيها، وإلا فقدنا الحق في تسمية النص المترجم ترجمة. ولكا نمتلك الحق في أن نسميها كذلك، وفقا للمعنى الأول للكلمة، إذ ينبغي أن نحافظ في أثناء النقل عن ثابت محدد.

ولكن ما الذي يبقى ثابتا في أثناء النقل من لغة إلى أخرى؟ ترتبط الترجمة مباشرة بما يسمى في علم الرموز بطابع الرمز الثنائي، وله جانبان: جانب التعبير أو الشكل وجانب المضمون أو المعنى. وللغة كما هو معلوم، منظومة من الرموز الخاصة ولذلك فإن وحدات اللغة تتصف كذلك بوجود جانبين: جانب الشكل وجانب المضمون.

ومن الواضح أن اللغات المختلفة تتضمن وحدات مختلفة في جانب التعبير، أي من حيث الشكل، إلا أنها متطابقة في جانب المضمون، أي من حيث المعنى، وبهذا تعرف الترجمة بأنها: "عملية تحويل إنتاج كلامي في إحدى اللغات إلى إنتاج كلامي في لغة أخرى، مع المحافظة على جانب المضمون الثابت، أي على المعنى"[16]، أو بتعبير آخر: إنها "إعادة إنشاء نص أو قول ما بوسائل لغة

أخرى"[17].

وتبقى المحافظة على جانب المضمون الثابت أمر نسبي؛ لأن تطابق نص الترجمة مع النص الأصلي لا يمكن - أحيانا - أن يكون تاما. وعلى هذا فمهمة المترجم تتلخص في جعل هذا التطابق كاملا قدر الإمكان[18]. كما أن المحافظة على جانب المضمون الثابت، أي على المعنى، تفترض وجود وحدات متطابقة من حيث المعنى.

ولما كان المعنى جزءا لا يتجزأ من الوحدة اللغوية، أفلا يعني هذا أن لكل لغة معانيها الخاصة بها؟ وأن تحويل نص في لغة إلى نص في لغة أخرى، لا يستدعي تغيير الأشكال اللغوية فحسب، بل والمعاني المعبرة عنها ولو نسبيا. فعلى أي أساس ينبغي أن يبقى المعنى ثابتا أثناء عملية الترجمة؟

إن المترجم لا يتعامل مع اللغات على أنها منظومات، وإنما يتعامل مع الإنتاج الكلامي، أي مع النص. فالتطابق المطلوب بالنسبة للترجمة ليس تطابق الكلمات المنفردة أو الجمل المستقلة. وإنما هو تطابق النص المترجم (الإنتاج الكلامي) بالنسبة إلى نص الترجمة كله. كما أن الاختلافات الدلالية بين لغتين لا يمكن أن تحول دون الترجمة نظرا إلى أن المترجم لا يتعامل مع اللغتين على أنهما منظومتان مجردتان، وإنما مع إنتاجين كلامين ملموسين، أي مع نصين. ويتحقق في نطاق هذين الإنتاجين الكلاميين تعاون الوسائل اللغوية والصيغ الصرفية النحوية التي تنقل بالمجموعات الدلالية اللازمة للمحافظة على جانب المضمون[19].

2 - التفسير بين اللغة والاصطلاح:

ارتبط مصطلح التفسير في المعاجم العربية بمعان منها: البيان، والتأويل، والتوضيح، والشرح. فالفسر في الصحاح واللسان هو البيان، وفسرت الشيء أفسره فسرا وفسره: أبنته، والتفسير مثله. واستفسرته كذا، أي: سألته أن يفسر لي، وكل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه، فهو تفسرته[20].

وقد ارتبط هذا اللفظ بلفظ آخر، وهو التأويل، وهو في معناه. فقد جاء في اللسان: وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره وأوله: فسره... وسئل أبو العباس ثعلب

(ت 291هـ) عن التأويل، فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد[21]. ويرى ابن الأعرابي (ت 231هـ) أن التفسير والتأويل والمعنى واحد. وقوله عز وجل: (وأحسن تفسيرا)[22]، الفسر: كشف المغطى والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر[23].

أما الشرح، فقد ارتبط بمعان، منها: الكشف والتوضيح والبيان، والفتح والتفسير والحفظ. فقد ذكر ابن منظور (ت 711هـ) أن الشرح هو الكشف، يقال: شرح فلان أمره، أي: أوضحه، وشرح مسألة مشكلة: بينها، وشرح الشيء يشرحه شرحا: فتحه وبينه وكشفه. وكل ما فتح من الجواهر، فقد شرح أيضا، تقول: شرحت الغامض: إذا فسرته. ثم ذكر ما قال ابن الأعرابي (ت 231هـ) في هذه المادة نفسها والشرح: الحفظ، والشرح: الفتح، والشرح البيان، والشرح: الفهم[24].

والحق أن أغلب المعاني وتلك معان مشتركة، وإن كانت في الوقت نفسه تتفرد بالدلالات خاصة تميزها عن المعاني الأخرى، إلا أن الشرح ارتبط كثيرا بالتفسير، ولعل هذه المفردة هي التي تؤدي المعنى على أحسن وجه، فالمعاني الأخرى تحوي معنى الشرح ولكنها لا تشمله. فقد جاء في المعجم الوسيط: "شرح الكلام: أوضحه وفسره"[25]. وسبب هذا الارتباط الوثيق بين الشرح والتفسير، وجدنا من يسمي شرحه بالفسر، مثل ما فعل ابن جني (ت 392هـ) عندما عنون شرحه المتنبي "بالفسر".

وبعد هذا الذي أوردناه، ألا يوجد فرق بين هذين المصطلحين: "شرح" و"تفسير"؟ فالجواب يكون بالإيجاب. فالتفسير: "بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا"، وأما الشرح فإنه "يجمع بين بيان وضع اللفظ وبين تفسير باطن اللفظ، أي" التفسير والتأويل[26]، وبذلك خرجت دلالات هذه الألفاظ من معنى المشترك حين دخلت مجال الدراسة العلمية، فاختص التفسير بالدراسة القرآنية[27] والمعجمية، والشرح بالشعر، إلا فيما ندر، وأصبح لكل منها اصطلاح خاص به. فالشرح هو التعليق على مصنف درس من وجهة علوم مختلفة وقد كتب الشروح

على معظم الرسائل المشهورة أو الأشعار العربية نحو شرح مقامات الحريري (ت 516هـ) (فقه اللغة)[28]، وشرح مشكل شعر المتنبي. وعلى هذا فالشرح أيضا: "توضيح المعنى البعيد بمعان قريبة معروفة"[29]، ومن هنا اكتسب الشرح معناه الخاص. وأما التفسير، فهو شرح، لكنه من نوع آخر، فهو "شرح لغوي أو مذهبي لنص من النصوص"[30] ومن هنا نجد أن هذا الاختصاص لم يأت اعتباطا، فلكل مصطلح مجاله الذي يتقاطع فيه مع المجال الثاني، لكنه لا يتحد معه رغم من اتحادهما في الأصل اللغوي.

ومما سبق، نخلص إلى القول: إن الشرح لفظ عام، وهو مصطلح ذو شقين: التفسير والتأويل، وقد يتداخل الشقان أثناء عملية الشرح، وقد نضطر إلى التعامل مع التفسير على أنه مرادف للشرح.

3 - ترجمة تفسير القرآن في الميزان:

يكاد يجمع المسلمون على جواز ترجمة تفسير القرآن الكريم لأنها بمنزلة ولا تختلف عنه إلا أنها لغة أخرى فليس فيها دعوى المحافظة على نظم الأصل وترتيبه ولا دعوى شمول جميع معانيه ومحاكاة بلاغته وأساليبه، فكل هذا خارج عن طاقة البشر.

والترجمة هنا لا تتناول في الحقيقة إلا رأي المفسر وفهمه لمراد الله على قدر طاقته، خطأ كان فهمه أو صوابا، ولم تتناول كل مراد الله من كلامه قطعا، فكأن هذا المفسر وضع أولا تفسيرا عربيا ثم ترجم هذا التفسير الذي وضعه[31]. وإن ترجمة القرآن الكريم من ناحية الدلالات الأصلية ما هو في الحقيقة إلا ترجمة لتفسيره.

وهذا ما أورده الشاطبي (ت 790هـ) في موافقاته حين قال: "وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن يعني على هذا الوجه الثاني (ترجمة الدلالات التابعة)، فأما على وجه الأول فهو ممكن ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائز باتفاق أهل الإسلام، فصار الاتفاق حجة الترجمة على المعنى الأصلي"[32].

والذي يدقق النظر في هذا القول، لا يرى ترجمة تجوز في القرآن سوى ترجمة تفسيره، وهذا ما لا يخالف فيه أحد من العلماء لأنه شبهة في التفسير أنه قد شمل جميع المعاني المرادة لله من كلامه بخلاف الترجمة الحرفية أو المعنوية، فإنها في الإصلاح متضمنة لهذه الدعوى(33). وهو مضمون ما ذهب إليه الزركشي (ت 792هـ) حين قال: "لا يجوز ترجمة القرآن بالفارسية وغيرها، بل يجب قراءته على هيئة التي يتعلق بها الإعجاز لتقصير الترجمة عنه، ولتقصير غيره من الألسن عن البيان الذي خص به دون سائر الألسن، قال (بلسان عربي مبين)"(34)، هذا لو لم يكن متحدى بنظمه وأسلوبه، وإذا لم تجز قراءته بالتفسير العربي المتحدى بنظمه فأحرى ألا تجوز الترجمة بلسان غيره، ومن هنا قال القفال في فتاويه: "عندي أنه لا يقدر أحد أن يأتي ببعض مراد الله ويعجز عن البعض، أما إذا أراد أن يقرأه بالفارسية، فلا يمكن أن يأتي بجميع مراد الله"(35).

وقد عالجت مشيخة الأزهر هذا الموضوع منذ سنة (1929م) في اجتماعات عديدة بإشراف الشيخ مصطفى المراغي، وقد صارت بيانا فيما بعد جاء أنها: قد أنشأت لجنة تعمل على تفسير بعض آيات القرآن الكريم نقلا عن الألوسي والبيضاوي وغيرهما من مشاهير أصحاب التفسير. للقيام بترجمتها على يد أخصائيين في اللغات. وقد اشترطت هذه اللجنة شروطا أخرى في ترجمة هذا التفسير إلى اللغة الأجنبية(36).

وتجدر هنا الإشارة إلى حماسة الشيخ المراغي الشديدة في الدفاع عن ترجمة القرآن الكريم، في أحد أقواله، ولعل هذا الاضطراب في الرأي، وعدم استقامة الحجة لديه، هو الذي دعا الشيخ إلى العدول عن رأيه في إمكان ترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية أو معنوية واستقرار رأيه على جواز ترجمة التفسير فقط. وفي هذا يقول عبد الجليل عبد الرحيم: "والواقع أن كل ما ذكره من أدلة أن تدل أكثر من هذا الذي استقر رأي الشيخ عليه وإذا كان هو أكبر من دافع عن ترجمة القرآن وأجرأ من صرح بها ودعا إليها، قد رجع عنه وبان له ضعفه، فلا يصح الاعتداد به، بما كتبه في رسالته أو ما كتبه أنصاره في تأييد دعوته، فعلم

أن الأمر في منع ترجمة حرفية أو معنوية هو ما زال على ما أجمع عليه المسلمون من حين نزول القرآن إلى يومنا هذا، وإن ترجمة تفسير القرآن، التي لم يمنعها أحد من العلماء تكفي في تبليغ معانيه إلى من يتعذر عليهم تعلم اللغة العربية"[37].

وقد انبرى لفكرة ترجمة تفسير القرآن محمد فريد وجدي الذي نادى بوجوب ترجمة القرآن الكريم ترجمة دقيقة صحيحة كاملة لمجابهة المحرفين، على اعتبار أن الاكتفاء بترجمة تفسيره لا يؤدي الغرض المطلوب من نشره، ونعى وجدي على بعض العلماء إصرارهم على حبس الإسلام في الدوائر العربية، التي لا يحسن فهمه غير أهله وتجريده من الأسلحة العالمية هي اللغات الحية، فوضع القيود غير المعقولة في مسألة نقل القرآن الكريم يقضي عليه بهزيمة منكرة، تقع نتائجها علينا وعلى أعقابنا قرونا طويلة ومعناه صده عن الجولان في الدورة الفكرية العالمية مع غيره من الأديان السابقة، وإن تعطيل القرآن الكريم عن الترجمة الحرفية والزج به في معترك الأفهام إلى اليوم، قضى عليه بألا يكسب أنصارا من الأمم الغربية، فصار مقصورا على الأمم الشرقية التي رضيت أن يكون حظها من دينها كحظ الببغاء[38].

ويقول الشيخ أحمد حميد الله في شأن ترجمة القرآن الكريم: "ومع أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فإنه يحتاج إلى التفاسير، وهذا لبلاغته وعمق معانيه، وبما أن القرآن نزله الله للناس بشيرا ونذيرا، فإن الله سبحانه يهدي به إلى الإسلام كثيرا من غير العرب، وهؤلاء والحمد لله يزداد عددهم كل يوم، وهم يحتاجون قبل إسلامهم وفي بداية إسلامهم إلى أن يقرؤوا القرآن الكريم مترجما إلى لغاتهم. أما ترجمة معاني القرآن أو تلخيصها، فعل لا معنى له ولا فائدة"[39].

وفي حوار جرى بين مندوب صحيفة الأهرام وفضيلة الشيخ الأزهر في الأربعينيات بخصوص ترجمة القرآن الكريم بعد أن وجه المندوب هذا السؤال: هل يمكننا - يا مولانا - أن نأخذ من فضيلتكم ما يفيد أن ترجمة القرآن في مثل هذا العصر، عصر العلم والمادة، ضرورية أداة للتعبير عما يزخر به الإسلام من مدينة وحضارة، وعلم ونور؟ فرد عليه شيخ الأزهر بأن: "يجب أن يراعى أن

هاهنا شيئين: ترجمة القرآن، وذكر معانيه وتفسيره، فأما الترجمة فهي غير ممكنة وغير جائزة، وأما معاني القرآن الكريم وتفسيره بلغات غير اللغة العربية، فهذا من الأمور المرغوب فيها شرعا، لنشر الإسلام بين الأمم وإني أرى الثاني فيه الكفاية في هذا العصر، وغيره من العصور، لأنه إذا كان هذا العصر هو عصر العلم، فالعلم نفسه بين أن هذه الترجمة غير ممكنة، ولا يمكن اتخاذ شيء من أحوال العصر مسوغا لإجازة ما لا يجوز وإمكان ما لا يمكن".

ثم سأل المندوب الشيخ مرة أخرى بخصوص دعوة العلماء المسلمين الذين يحسنون أداء بعض اللغات الأجنبية للقيام بوضع ترجمة للقرآن الكريم أو لتفسيره تحت إشراف مشيخة الأزهر، فرد عليه شيخ الأزهر بما يلي: "أما الترجمة فلا، ولا أقرها مطلقا، لما سبق وأن ذكرته لكم، أما بيان معاني القرآن أو تفسيره، فإني أرحب بهذا العمل كل الترحيب، وأرجو أن أوفق في ذلك إلى شيء نافع"[(40)].

وفي هذا نقول: إذا كان القصد من ترجمة القرآن الكريم، اطلاع على حقيقته وعظمته، فإن القرآن الكريم هو اللفظ المنزل على رسول الله (ص)، واللفظ الأعجمي ليس الذي أنزل فهو ليس بالقرآن البتة، وأما عظمته وروعته، فإن شيئا من ذلك لا يبقى أو يظهر عند تقديمه مترجما على الناس، بل يظهر منه عند ذلك معان مشوهة غير مفهومة.

وإن كان المقصود من ذلك، أن تطلع الأمم المختلفة على ما تضمنه القرآن الكريم من مبادئ وشرعة وأحكام، فإن ذلك يمكن أن يتم بأجلى مظهر ومن أسير طريق، إذا ما فسر القرآن الكريم تفسيرا واضحا باللغة المطلوبة، فالتفسير هو الذي يفي بهذا الغرض لا الترجمة المزعومة.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص 229، مادة (رجم).

2 - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج4، ص 84، مادة (ترجم).

3 - إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج1، ص 83، مادة (ترجم).

4 - الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج5، ص 1928، مادة (رجم).

5 - المصدر نفسه، ص 523.

6 - فؤاد عبد المطلب: الترجمة بين الأصالة والدلالة، ص 13.

7 - Harrap's : Petit dictionnaire, Anglais-Français, 1998, pp. 354-355.

8 - فؤاد عبد المطلب: المصدر السابق، ص 13.

9 - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج4، ص 84، مادة (رجم).

10 - ابن النديم: الفهرست، ص 379-380.

11 - ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص 230، مادة (رجم).

12 - القالي: الأمالي في لغة العرب، ج1، ص 51.

13 - المتنبي: الديوان، ص 21.

14 - أسعد مظفر الدين حكيم: علم الترجمة النظري، ص 38.

15 - المصدر نفسه، ص 40.

16 - عبد الوهاب مدور: فن الترجمة، ص 19.

17 - علم الترجمة النظري، ص 40.

18 - المصدر نفسه، ص 41.

19 - الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج2، ص 781، مادة (فسر)، وابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 55، مادة (فسر).

20 - المصدر نفسه، ج11، ص 33، مادة (أول).

21 - سورة الفرقان، الآية 33.

22 - ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 55، مادة (فسر).

23 - المصدر نفسه، ج2، ص 497-498، مادة (شرح).

24 - إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج1، ص 477، مادة (شرح).

25 - وناس بن مصباح: ملاحظات أولية حول الشروح الأدبية، مجلة الحياة الثقافية، العدد 41، ص 36.

26 - أمين الخولي: التفسير، معالم حياته ، منهجه اليوم، ص 68.

27 - دائرة المعارف الإسلامية، ج13، ص 188.

28 - يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية، ص 351-501.

29 - نفسه.

30 - عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم، ص 536.

31 - عبد العظيم الزرقاوي: مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 31.

32 - الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ص 68، وينظر، ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 88.

33 - عبد الجليل عبد الرحيم: المصدر السابق، ص 570.

34 - سورة الشعراء، الآية 195.

35 - الزركشي: البحر المحيط، ص 195.

36 - محمد الصالح البنداق: المستشرقون وترجمة القرآن، ص 73.

37 - عبد الجليل عبد الرحيم: المصدر السابق، ص 579.

38 - محمد الصالح البنداق: المصدر السابق، ص 74.

39 - المصدر نفسه، ص 71.

40 - محمد الصالح الصديق: البيان في علوم القرآن، ص 301.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻAbd al-Muṭṭalib, Fū'ād: At-tarjama bayna al-aṣāla wa ad-dalāla.

2 - A-Jawharī: As-ṣiḥāḥ tāj al-lugha wa ṣiḥāḥ al-ʻarabiyya.

3 - Al-Bandāq, M. al-Ṣālah: Al-mustashriqūn wa tarjamat al-Qur'ān.

4 - Al-Firuzabādi: Al-qāmūs al-muḥīṭ.

5 - Al-Mutanabbī: Dīwān.

6 - Al-Qālī: Al-amālī.

7- Al-Shāṭibī: Al-muāfaqāt fī 'uṣūl ash-sharīʻa.

8 - Anīs, Ibrāhīm et al.: Al-muʻjam al-wasīṭ.

9 - Az-Zarakshī: Al-baḥr al-muḥīṭ.

10 - Benmasbāh, Ouannās: Mulāḥaẓāt awwaliyya ḥawla ash-shurūḥ al-adabiyya, Majallat al-Ḥayāt al-Thaqāfiyya, N° 41.

11 - Harrap's : Petit dictionnaire, Anglais-Français, 1998.

12 - Ibn al-Nadīm: Al-fahrasat.

13 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut.

14 - Ibn Qutayba: Ta'wīl mushkil al-Qur'ān.

15 - Maddūr, ʻAbd al-Wahhāb: Fañ at-tarjama.

16 - The Encyclopaedia of Islam.

مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ص 97 - 117
ISSN 1112-5020

الأساس الواقعي لجماليات اللون في شعر الأغربة الجاهليين

خالد زغريت
جامعة حمص، سوريا

الملخص:

شكل اللون هاجساً ذاتيا عميقا عند الأغربة، فوظفوه في أشعارهم، كاشفين دلالاته المعرفية والجمالية. أعاد الأغربة ناءها ومتطلبات موقفهم الشعوري إزاء المجتمع الذي صنف قيم أبنائه حسب ألوانهم، نخلعهم من إنائه بسبب لونهم الخارج على قوانينه. لقد تراءى لنا في حالات كثيرة أن الشعراء الأغربة يتعرفون إلى الأشياء بألوانها، فهي التي تعطيها قيمتها، ومعيارها الاجتماعي، فكان اللون الأبيض عندهم - على سبيل المثال - يجسد مظاهر قيم الجميل، والجليل، والبطولي، والسامي، لأنهم ربطوا اللون بجذر أسطوري، تستند إليه القيم العليا في مجتمعهم، وفيما يلي سندرس طرق تناول الشعراء الأغربة اللون في أشعارهم وفق المنهج الجمالي، وكون هذا الجزء من البحث يهدف إلى الكشف عن الأساس الواقعي للقيم الجمالية التي درسناها في شعر الأغربة فإنه سيعتمد على الاستقراء.

الكلمات الدالة:

اللون، الأغربة، الجمال الشعري، الأسطورة، الأدب العربي.

The realistic basis for color aesthetics in the poetry of pre-Islamic blacks

Khaled Zaghrit
University of Homs, Syria

Abstract:

Color formed a deep self-obsession among strangers, so they employed it in their poems, revealing its cognitive and aesthetic connotations. The strangers returned their remoteness and the requirements of their emotional attitude towards the society that classified the values of its children according to their colors, so they removed them from its vessels because of their color outside its laws. In many cases it appeared to us that foreign poets recognize things by their colors, for it is they that give them their value and their social standard, so the white color for them - for example - embodied the manifestations of the values

تاريخ النشر: 2005/3/1
zgritt@scs-net.org
© جامعة مستغانم، الجزائر 2005

of the beautiful, the majestic, the heroic, and the sublime, because they linked the color to a mythical root on which they are based the highest values in their community. In what follows, we will study the ways in which foreign poets dealt with color in their poetry according to the aesthetic approach, and the fact that this part of the research aims to reveal the realistic basis for the aesthetic values that we studied in the poetry of the strangers, it will depend on induction.

Keywords:

color, blacks, poetic beauty, myth, Arabic literature.

تأسست القيم الجمالية للون في شعر الأغربة[1] الجاهليين على أبعاد واقعية، تجلت في مظهره الحسي، كونه هيئة[2] مادة بصرية، محسوسة، استحضره الأغربة في أشعارهم بطريقة مباشرة من عالم الطبيعة، وجسدوا به الجمال الحسي، فانفعلوا به وتفاعلوا معه في فهم الطبيعة التي توحدوا معها واستثمروا عناصرها في تشخيص أحاسيسهم ورؤاهم، فغذوا واقعية القيم الجمالية المختلفة للون بخصوصيات إبداعية، تولدت من انعكاس تجاربهم الذاتية وتمايز مكوناتهم الشخصية التي تأصل فيها الخيال الشعري والتفرد الشعوري.

شكل اللون هاجسا ذاتيا عميقا عند الأغربة، فوظفوه في أشعارهم، كاشفين دلالاته المعرفية والجمالية، فالألوان - بالإضافة إلى كونها "مظهرا من مظاهر الواقعية في الصورة الشعرية - كانت حاملة إرث ثقافي، حيث تتوضع في الألوان جملة من البنى الأسطورية والحضارية المؤسسة لثقافات الشعوب، فكانت ذات دلالات جمالية"[3]. أعاد الأغربة ناءها ومتطلبات موقفهم الشعوري إزاء المجتمع الذي صنف قيم أبنائه حسب ألوانهم، فخلعهم من إنائه بسبب لونهم الخارج على قوانينه.

لقد شكل الأثر الذاتي للون عندهم دوافع متناقضة أسهمت في تركيب شخصياتهم وفق نوعية القلق الذي تحمله، بسبب اللون، فأعلوه في أشعارهم كونه صفة لحقيقة ما، وتعبيرا مباشرا عن حالة بعينها، حتى تراءى لنا في حالات كثيرة أن الشعراء الأغربة يتعرفون إلى الأشياء بألوانها، فهي التي تعطيها قيمتها،

ومعيارها الاجتماعي، فكان اللون الأبيض عندهم - على سبيل المثال - يجسد مظاهر قيم الجميل، والجليل، والبطولي، والسامي، لأنهم ربطوا اللون بجذر أسطوري، تستند إليه القيم العليا في مجتمعهم، وفيما يلي سندرس طرق تناول الشعراء الأغربة اللون في أشعارهم وفق المنهج الجمالي، وكون هذا الجزء من البحث يهدف إلى الكشف عن الأساس الواقعي للقيم الجمالية التي درسناها في شعر الأغربة فإنه سيعتمد على الاستقراء:

1 - اللون الأبيض:

يمثل اللون الأبيض الضوء الذي بدونه ما كان يمكن رؤية لون[(4)]، فهو أول الألوان الموسومة بالفئة الباردة التي تثير الشعور بالهدوء والطمأنينة[(5)]. يحتل المرتبة الثانية بعد الأسود حسب تمييز الألوان عند الشعوب المختلفة[(6)]. عني العرب القدماء بتمييزه بألفاظ خاصة، تحدد درجاته وصفاته، وتشعب دلالاته، فقد رتب درجاته الثعالبي على النحو التالي: أبيض، ثم يقق، ثم لهق، ثم واضح، ثم ناصع، ثم هجان وخالص. أما الألفاظ التي تدل على البياض فهي كثيرة في العربية، فقالوا: يلق ولياح ووابص ومشرق وبراق ودلامص وهجان وحر، وقالوا للأبيض الخالص: الأزهر والأغر والأبلج والأقمر والنعج والصرح، وللأبيض يخالطه شيء من الشقرة قالوا: أقهب وأعيس، وللأبيض يعلوه سواد: أملح وأشهب وللأبيض يضرب للخضرة أبغث، وللأبيض القبيح: أمقه وأمهق ومغرب وأبرص وأمره وقهد. وقالوا فيما وصفوه بالبياض: رجل أزهر، وامرأة رعبوبة، وبرهرهة، خرعوبة وزهراء وشعر أشمط وأشيب وأغثم "الغثنة: أن يغلب بياض الشعر سواده" وفرس أشهب وأغر وأقرح "القرحة في الفرس دون الغرة" وبعير أعيس، وثور لهق، وبقرة لياح، وكبش أملح، وظبي آدم، وثوب أبيض، وجبل أعبل وفضة يقق، وخبز حواري، وسراب أمره وماء صاف وثوب خالص والسحل: الثوب الأبيض والصبير: السحاب الأبيض واليرمع: الحجر الأبيض، والوثير: الورد الأبيض، والقضيم: الجلد الأبيض[(7)].

ونجد في شعر ما قبل الإسلام ألفاظا نلمح فيها ظلال هذا اللون مثل:

القمر، البدر، الشهاب، الربرب، الصبح، العاج، الدمقس، الفضة، الأقحوان، الريم، النقا، الإغريض، الجمان، المرو أي: الحصى الأبيض[8]. يبدو لمتتبع استخدام اللون في شعر الجاهليين أن الغنى الذي مثله قاموسه في اللغة العربية لم يحل دون تداخله عندهم مع اللون الأصفر، ولا سيما في جانبي الإضاءة والإشراق، وفي مصدريهما الشمس والقمر، إذ ارتبط اللون الأبيض عندهم بأسطورتيها الحيتين في ذاكرتهم الثقافية، فاستمد الأغربة هذه الدلالة الأسطورية للون الأبيض ليجسدوا مثالهم الأعلى للرجولة، سائرين على نهج الشعراء الأحرار في تصوير قيم البطولة والجلال، أما حين يرتدون إلى ذواتهم في ظل الواقع، فإنهم كانوا يجعلونه حلما يستريحون تحت أطيافه، إذ كان اللون الأبيض غايتهم الضائعة التي أفقدهم غيابها حصانة وجودهم، على الرغم من ذلك نجدهم يقتفون أثر الجاهليين في تشبيه المرأة الجميلة (بالشمس، والقمر، والبيضة، والريم، والدرة)، يقول سحيم[9] مشبها المرأة ببيضة الظليم[10]:

فما بيضة بات الظليم يحفها ويرفع عنها جؤجؤا متجافيا

قرن الأغربة صورة الرجل السامي، الجليل، البطل باللون الأبيض، نتيجة خضوعهم للقيم الاجتماعية الجاهلية التي نشأ فيها هذا الاقتران عبر الربط الأسطوري للرجل الجليل، السيد بالقمر الذي عبد عند قدمائهم والإله (ود) بوصفه أبا للإنسان والآلهة حسب معتقداتهم[11]. انتقل هذا الأثر الأسطوري إلى صورة الرجل المثال ي الجاهلية، فعدوا بياض وجه الرجل قيمة سيادية بذاتها،وهو تقليد أصيل في الجاهلية سار على نهجه الشعراء الأغربة، فها هو عنترة[12]. يحدد مظاهر جلال الفرسان ببياض وجوههم، مشبها واحدهم بالظبي الناصع البياض[13]:

كم من فتى فيهم أخي ثقةٍ حر أغر كغرة الرئم

صور الأغربة باللون الأبيض صميم حياتهم الذاتية والموضوعية، فكشفوا أحاسيسهم بتحولاتها، كما في حديثهم عن الشيب وأثره في بيان المتغيرات الجسدية

والنفسية للإنسان، فهو رادع لانفعالات الشباب ومدعاة للتأمل كما يرى خفاف بن ندبة[14] في قوله[15]:

فإما تريني أقصر اليوم باطلي ولاح بياض الشيب في كل مفرق

فإذا كان بياض الرأس مجالا للتأمل في فلسفة الزمن عند خفاف فهو في جسم ناقته سبيله لتأمل جلال الطبيعة في إطارها الحي[16]:

صعل أتاه بياض من شواكله جون السراة أجش الصوت صلصال

أكثر الأغربة من ذكر اللون الأبيض في وصف أسلحتهم التي حملوها صفات تدلل على ما يجسدونه من قيم، فتغنوا بسيوفهم معينين بياضها مباشرة أو مشيرين إليه بالملح، جمع الشنفرى[17] ذلك في قوله[18]:

إذا فزعوا طارت بأبيض صارم ورامت بما في جفرها ثم سلت

حسام كلون الملح صافٍ حديده جراز كأقطاع الغدير المنعت

كان التغني ببياض السيوف والأخلاق - عند الشعراء الأغربة - سبيلهم المعنوي في التغلب على مأساة لونهم، فألحوا بألم على ذكر بياض أفعالهم وأخلاقهم لعلها تحد من غياب وضاعة لونهم، جسد سحيم هذه الرغبة في دعوته بتقديم بياض الفعل على بياض الشكل مستجيبا لمعاناته الذاتية وحلمه في نسف التقليد الاجتماعي السائد في عصره[19]:

إن كنت عبدا فنفسي حرة كرما أو أسود اللون إني أبيض الخلق

إذا كان اللون الأبيض قد مثل عند الشعراء الأغربة واقع قيمة الإنسان الذي يتصف به، فإن هذا التمثيل يكشف حالات امتثالهم القاهر للمعايير الاجتماعية التي تمردوا عليها، فأبرزوا من خلاله صورهم النفسية وما يعتمل في أتونها من رغبات ذاتية وأحلام عزيزة للتحرر من قيد ألوانهم. لقد جسد الأغربة باستخدام هذا اللون وعيهم الجمالي، دون أن يفارقوا الأس الواقعي له حتى حين غالوا في تمجيده، أو حلقوا في فضاءات الخيال.

2 - اللون الأسود:

الأسود أشد الألوان عتمة وأغمقها، وهو نقيض الأبيض في كل خصائصه، يمثل "الظلام التام وانعدام الرؤية ورمزوا به للحزن والشؤم والعدم، كما دللوا به على الموت والفراق والخوف، والفناء، وقد وضعه علماء الألوان في المرتبة الأولى في قائمة الألوان عند مختلف الشعوب"(20)، أما في العربية فجاء في المرتبة الثانية بعد الأبيض عند النمري(21). دللت عليه اللغة العربية بألفاظ تدل على كل ما هو ضد الجمال والحياة، أو ما هو مناف للاطمئنان والسلام. كما خصته بمفردات تصفه وتحدد درجاته "فقالوا: أسود حالك وأحم وفاحم وقاتم وغربيب وخداري ودجوجي وديجور ومصلخم وغرابي وأدجن وأدخن وأدع وأدلم وأدغم وأدهم وأسحم وأبخس وبهيم وأسحمان وحانك ومسحنكك ودغمان وحلبوب وسحكوك، وأحتم، وغدافي وحمحم"(22).

حمل اللون الأسود عند الأغربة جملة دلالات مناقضة لما مثله اللون الأبيض، تركز جلها حول دائرة الخراب، والموت، والظلام، والفناء. وشعور الأغربة بالفجيعة التي يمثلها اللون الأسود صادر عن ذاكرتهم الأسطورية، "فسواد الليل، يعيد لا شعوريا إلى ما قبل الخلق إلى عالم العماء حيث لا حياة ولا نور ولا بشر"(23). وفق هذا الشعور استخدم الأغربة اللون الأسود، للتعبير عن حالات الفراق والحزن والرحيل، والموت فبنوا به قيم القبيح، والوضيع والداني، والمأساوي. كما بينا في الفصول السابقة، ووظفوه للتعبير عن واقعهم الغارق بصور حالكة، تجسد قيمتي الوضيع والقبيح اللتين عبر عنهما السليك بن السلكة(24) في وصف خالاته ومعاناتهن من سوادهن(25)، وذكر العبيد في موضع آخر للدلالة على هوان الحي الذي يسهل غزوه(26):

يا صاحبي ألا لا حي بالوادي إلا عبيد وآم بين أذواد

نقل الأغربة اللون الأسود عن صور الواقع المحسوس بطريقة مباشرة، ليضمنوه معاناتهم الذاتية ومواقفهم الرافضة سنن المجتمع الجاهلي التي سلبتهم

الحرية، فكشف عنترة عن معاناته بسواد بشرته التي حتمت إقصاءه عن المجتمع الحر، على الرغم مما يملكه من مقومات السادة ومظاهرها التي تجلت في مهاراته المتفردة في الفروسية[27]:

لئن أك أسودا، فالمسك لوني   وما لسواد جلدي من دواء

أكثر الأغربة من استحضار الغراب لوصف فاجعة الفراق ورحيل الأحبة، متطيرين منه، رابطين صورته بجذرها الأسطوري الذي يرمز لما يذهب ولا يعود[28]، حتى صار عندهم رمزا للتشاؤم والغربة والضياع والموت، ندبوا به الأحبة وتوجعوا على رحيلهم[29]:

ظعن الذين فراقهم أتوقع   وجرى ببينهم الغراب الأبقع

برز اللون الأسود في شعر الأغربة عبر صورة الأفعى التي تشبهوا بها للتدليل على فتكهم بالأعداء وإرعابهم الناس، فقد وصف الشنفرى نفسه بالأرقم[30] وهو من أخبث الحيات، كما شبه تأبط شرا[31] سلاحه بنيوب الأساويد[32]:

فإن أك لم أخضبك فيها فإنها   نيوب أساويد وشول عقارب

عبر الأغربة الصعاليك باللون الأسود عن انسجامهم مع بيئتهم الخاصة فتمثلوا، ودللوا به على توحدهم مع الطبيعة في تجاربهم الحياتية، متمثلين بحيواناتها لإظهار قواهم الخاصة وشراستهم فشبه الشنفرى نفسه بالذئب الأطحل وبالسمع المذلل قسوة البيئة[33]:

أنا السمع الأزل فلا أبالي   ولو صعبت شناخيب العقاب

صار اللون الأسود أداة الشاعر الغراب لوصفه تفاصيل الطبيعة التي عاش وحشتها، فصور عناصرها التي يدلل من خلالها على مقدراته الفردية ومغامراته، كما فعل حاجز بن عوف[34] في تصوير الجبال السود، واصطباغ أقدامه بالسواد لكثرة وطئه التراب حافيا[35]:

وأعرضت الجبال السود خلفي   وخينف عن شمالي والبهيم
تراها من وثام الأرض سودا   كأن أصابع القدمين شيم

على الرغم من ظلمة حياة الأغربة وتماسها المستمر مع التوحش والدماء، كان اللون الأسود - عندما يحضر للتعبير عن الموت المادي - يردد صدى هاجس القلق والرعب في نفوسهم من النهاية الأبدية، فقد تحدث عبدة بن الطبيب عن ظلمة القبر كاشفا قلقه من هذه النهاية[36]:

ولقد علمت بأن قصري حفرة   غبراء يحملني إليها شرجع

يؤكد الشنفرى دلالة اللون الأسود على الفناء في تناوله حتمية مآل كل إنسان إلى ظلمة القبر[37]:

وكل فتى عاش في غبطةٍ   يصير إلى الجدث الأسفع

دخل اللون الأسود شعر الأغربة من صلب حياتهم وصميم بيئتهم، فتحدثوا عن صوره في كل ما تعرفوا إليه في محيطهم، كاشفين عن صلاتهم الحياتية به، محملينه دلالاتٍ، تعبر عن حالاتهم النفسية، فولدوا عبر صوره القيم الجمالية السلبية التي درسناها وكانت: القبيح والوضيع والهزلي والجبان والمأساوي.

3 - اللون الأحمر:

هو أول الألوان التي عرفها الإنسان في الطبيعة، ينتمي إلى مجموعة الألوان الساخنة المستمدة "من وهج الشمس، واشتعال النار، والحرارة، وهو من أطول الموجات الضوئية المرئية"[38].

أكثر الشعراء القدماء من استخدامهم هذا اللون نتيجة وعيهم الجمالي والمعرفي لدوره في أصل الوجود والواقع، لذلك نجد تقدم ذكره في الأدب العربي وتنوع ألفاظه التي كثرت" لتعبر عن ماهيته وقيمته، ومدى نقائه، ودرجة تشعبه وهي: الحدود الوضعية العلمية للون"[39]، من ذلك قولهم: أحمر، أحمر قانئ، وأرجوان، ونكع، وناكع، وورد ومدمى، وكرك وعاتك، وباحر، وبحراني،

وذريحي، وثقيب، وحانط، وغضب، وعبروا عن الحمرة الصافية الخالصة المشرقة بقولهم: أحمر ناصع، ويافع، وزاهر، ويانع، وغير ذلك، وقالوا لكل أحمر: إضريج وجريال، وعندم، وقالوا للأحمر القاتم القريب للسواد: أسفع، وأحسب وأدبس، وكميت، وأصبح، وأجأى، والأحمر المختلط بصفرة قيل له: أخطب، وأصهب، وأكهب، كما قالوا للأحمر المائل للبياض: أشقر، وأعقر. ونعت العرب أيضا اللون الأحمر بلون اللهب بالألهب كما قالوا للرجل الأحمر: أشقر، أما إذا كان الجبل أحمر فهو: هضبة وإذا كانت الأرض حمراء الحصى فهي خشرمة، وقالوا: أقشر للأحمر الذي ينقشر وجهه(40).

تظهر السمات الواقعية للون الأحمر في شعر الأغربة عبر ارتباطه بالدم، وتكوين الحياة. فقد نقلوا هذا الارتباط إلى أشعارهم، ليعبروا عن علاقته بتجاربهم الذاتية وأحاسيسهم، ولاسيما أن هذا اللون "يثير روح الهجوم، والغزو، والثأر، ويخلق نوعا من التوتر العضلي، كما أنه مثير للمخ وله خواصه العدوانية"(41) هذه الخواص التي تنسجم مع حياة الأغربة الذين ربطوا بين الدم واللون الأحمر في أشعارهم ليحملوه ما تمتعوا به من قوة وعدوانية، وشراسة، تمثل أهم مقومات شخصية الشاعر الغراب الذي ألح على تصوير بطولته من خلال تأثير دمويتها(42):

سبقت يداي له بعاجل طعنةٍ ورشاش نافذةٍ كلون العندم

وقد نسب الأغربة الأشياء إلى ألوانها، فسموا السيف الأبيض، والقوس الحمراء، والدرع الأصفر على نحو ما تكرر في قول الشنفرى(43):

وحمراء من نبع أبي ظهيرة ترن كإرنان الشجي وتهتف

وقوله(44):

أركبها في كل أحمر غاتر وأقذف منهن الذي هو مقرف

وقوله(45):

وباضعةٍ حمر القسي بعثتها ومن يغز يغنم مرة ويشمت

على الرغم من كثرة استخدام الشعراء الأغربة اللون الأحمر، بقي مرتبطا بصورته المادية الواقعية "الدم"، كونه يحقق للإنسان الجاهلي مظهرا من مظاهر العزة، ودلالة من دلالات القوة، فهو "أعز الألوان في لعبة الحب والحرب"[46]؛ ويبدو ذلك جليا في حالة عنترة الذي يمعن في تقديم نفسه لعبلة مسربلا بدم الأعداء، كما يقرن حصانه بصورة مشابهة، ليلفت قلب عبلة نحوه، حاثا إياها على تقدير بطولته الحمراء، لعل صخب لون الدم يخفي تحت ركامه سواد بشرته، يقول عنترة عن إقحام حصانه في القتال ليخضب بالدم، فيرى كأنه لابس قطيفة حمراء[47]:

وأكرهه على الأبطال حتى يرى كالأرجواني المجوب

بات الدم عند عنترة الهدية المثلى التي يستهوي بها عبلة، فهو دائما يخصها في السؤال عن استجمال لباسه من دم الأعداء، طامعا بحظوة عندها عبر الدم الذي صار وردته المحببة التي يقدمها قربان عشقه لعبلة المسرفة في الغنج والتمنع[48]:

سلي يا عبل قومك عن فعالي ومن حضر الوقيعة والطرادا
وعدت مخضبا بدم الأعادي وكرب الركض قد خضب الجوادا

لطالما وحد عنترة في شعره عالم الحب وعالم الحرب، بانيا مقوماته الشخصية في هذا المشترك من هذين العالمين، فكان يذكر الدم وعدة الحرب في مقام الغزل ليصف أعضاء الحبيبة بها[49]:

فولت حياء ثم أرخت لثامها وقد نثرت من خدها رطب الورد
وسلت حساما من سواجي جفونها كسيف أبيها القاطع المرهف الحد

وهكذا قد شكل اللون الأحمر عنصرا أساسيا في ألوان لوحة الشعر الجاهلي، فكان أشدها كثافة في التعبير عن إرادة الشاعر الغراب، وأحلامه، ونفسيته

وحقيقة ارتباطه الأصيل بالواقع والحياة.

4 - اللون الأصفر:

اللون الأصفر هو أحد الألوان الساخنة، فهو "يمثل قمة التوهج والإشراق ويعد أكثر الألوان إضاءة ونورانية، لأنه لون الشمس ومصدر الضوء، واهبة الحرارة والحياة والنشاط والغبطة والسرور"[50]، وقد أشار القرآن الكريم إلى أثره النفسي فهو يسر الناظرين: (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين)[51].

عبر العرب عن اللون الأصفر بألفاظ متعددة للدلالة على صفات هذا اللون ودرجاته. فقالوا: أصفر، وأكدوه بقولهم: أصفر فاقع وللتعبير عن اختلاطه بغيره من الألوان، قالوا: أصهب وأكهب وألهب للصفرة تخالطها الحمرة، وقالوا: أسفع وأصحم للصفرة يخالطها سواد[52]. حفل قاموس اللغة العربية بألفاظ كثيرة توحي بهذا اللون مثل الذهب الذي تسميه العرب: الصفراء، والورس، والعسجد، والحصى، والزعفران، والرمل واللهب.

يمكن أن نتبين من قراءة شعر الأغربة سمات الوعي الجمالي والثقافي في تعاملهم مع هذا اللون، وتدرجه، وخواصه الفنية - إلا أننا نجدهم قد داخلوا بينه وبين الأبيض بإسراف، يظهر ذلك عبر تركيزهم على إبراز الإشراق والإضاءة، والسطوع، فكان يحمل في أغلب الأحيان معنى اللون الأبيض، فقد وصفوا المرأة البيضاء بالشمس، رابطين بين الصورة الواقعية لها من خلال اللون، والإشراق، والإضاءة والدائرية، وصورتها المثالية المرتبطة بالأسطورة (الشمس الإلهة) لقد كانت الأسطورة إحدى وسائلهم المعرفية في إدراك الظواهر الحياتية والطبيعية "فقد كان تقديس الشمس، كإلهة أنثى، أو بوصفها رمزا أعلى للأنوثة والخصوبة موحيا للقدماء بالربط بينها وبين ممثلاتٍ أرضية، اعتقدوا أنها بدائل مقدسة للشمس - الأنثى - الأم، فوحدت العقليةً القديمة بين الشمس، والمرأة، والمهاة، والفرس والغزالة، والدرة والبيضة، والنخلة"[53].

مزج الشعراء الأغربة في شعرهم الصورة الواقعية للون الأصفر مع تداعياته

الأسطورية في قاع ثقافتهم، متخذين المخيلة مطية لذلك، كشأن عنترة الذي مزج بين قدسية الشمس والمرأة من خلال لونيهما[54].

شمس إذا طلعت سجدت جلالة   لجمالها وجلا الظلام طلوعها

يفسر إسراف الأغربة - في وصفهم المرأة بكل ما هو منير مضيء، وإلحاحهم على إضاءة ملامحها في أشعارهم - خلط هؤلاء الشعراء بين اللونين الأبيض والأصفر الذي نشأ من تداخل إدراكهم الحسي للون مع إدراكهم المعرفي. أما لو عرضنا للصور التي أسسها الشعراء الأغربة على اللون الأصفر، فإننا سنحظى بحالة واقعية ولدتها بيئتهم وحياتهم، من ذلك أنهم نسبوا القوس إلى لونها، يقول الشنفرى[55]:

ثلاثة أصحابٍ: فؤاد مشيع   وأبيض إصليت وصفراء عيطل

لا شك أن نسبة الأغربة القوس إلى اللون الأصفر، جاء من تلوين الشمس لها، فبدا ربطهم بين القوس والشمس واقعيا، لكن ذلك لم يحل دون ارتباط هذا الاستمداد الواقعي بدلالات أسطورية مترسبة في وعيهم الثقافي، لأنهم كانوا يستجيبون إلى ما يعتمل في أنفسهم من رغبة بتمثل المثل الأسطورية التي تظهر في التوحيد، بين القوس، والشمس، والمرأة، نتيجة اشتراكها بأسطورة الشمس (الإلهة)، وهذا يلبي ثورة الشاعر في بناء قوة سحرية إضافية للقوس الحاملة لصفات إلهية يوحي بها اللون الأصفر المنتسب إلى الشمس. لا شك أن صفات القوس هذه ستنتقل إلى حاملها، وتضفي عليه سمات أسطورية، يحتاج إليها الشاعر الغراب في داخله، ليضيء سواده الخارجي المرفوض اجتماعيا، مما يتيح له تعويض ما ينقصه من هوية اجتماعية بالانتماء إلى الفردية المتجسدة بالقوة الخارقة، لذلك قرن الشاعر الغراب السلاح والموت باللون الأصفر، كما ذهب تأبط شرا في وصف القتلى[56]:

دنوت له حتى كأن قميصه   تشرب من نضح الأخادع عصفرا

تسرب اللون الأصفر إلى شعر الأغربة من مدركاتهم الحسية المضيئة في البيئة الصحراوية، فأولعوا بالألوان البراقة حتى ازدهت قصائدهم بأنوارها، لكن ذلك لم يحل دون تنبههم إلى موجودات أخرى في البيئة، تحمل المادة الجامدة للون، فقد ذكر خفاف بن ندبة اللون الأصفر في وصف حصانه الذي لون أرجله النبات الأصفر (العروق)[57]:

قد خضب الكعب من نسف العروق به من الرخامى بجنبي حزم أورال

واستخدم عنترة اللون الأصفر في حديثه عن شرب الخمرة[58]:

بزجاجةٍ صفراء ذات أسرةٍ قرنت بأزهر في الشمال مفدم

تكشف لنا هذه الصور - التي قامت على اللون الأصفر عند الأغربة - عن مدى إسهام هذا اللون في تشكيل واقعية الرؤية الجمالية عندهم، فقد نقلوا من خلاله مشاهداتهم في الطبيعة، ورؤاهم للحياة، رابطين عالم المحسوس بثقافة أسطورية، كانت وسيلتهم في تفسير الطبيعة والحياة، ولأنها شكلت أصالة شخصياتهم بقيت رواسبها في أفقهم المعرفي الثقافي، تحلق بهم نحو مخيلتها الأولى دون أن تنفك عن الواقع، إذ قام الواقع عند هؤلاء الشعراء - في جانب من جوانبه - على بنية أسطورية، فسروا بها وجودهم، فشكلت قوام ثقافتهم الحسية، ورؤيتهم الغيبية، وحملت سمات عصرهم، وفكرهم ورؤاهم وتساؤلاتهم.

5 - اللون الأخضر:

عد علماء الألوان الأخضر في المرتبة الأخيرة عند الشعوب، كما هو آخر لفظ في سلسلة الألوان عند النمري الذي عد الزرقة درجة من درجات الخضرة[59].

يأخذ اللون الأخضر بعده الواقعي - في شعر الأغربة على قلة استخدامه - من كونه لون الرياض، والخمائل والأشجار، أما سبب قلة استخدامه فيعود إلى أن الشعراء الأغربة كانوا منشغلين بهمومهم الذاتية والموضوعية، ووصف واقعهم الذي نأى بهم عن الوصف المجرد للطبيعة الخضراء الذي يحتاج إلى عوامل

الراحة النفسية والجسدية، والمتعة الناشئة عن رخاء لم يعرفه هؤلاء الشعراء. يرد البعض عدم اهتمام العرب القدماء باللون الأخضر "إلى طبيعة البيئة الصحراوية التي عاشوا في كنفها، لأنهم تنبهوا للأصفر قبل الأخضر والأزرق"[60]، لكن الطبيعة المحيطة بحياة الجاهليين ليست السبب الرئيس في غض الطرف عن هذا اللون، فهناك عامل نفسي رئيس عند هم، دفعهم إلى الابتعاد عنه، يكمن في "خواص هذا اللون المسكنة المهدئة للجهاز العصبي، إذ هو لون الربيع، والتجدد، والأمل، ويرتبط - خصوصا النافر منه - بالنماء فيرمز إلى الحياة والوفرة والخيرة"[61]، وتلك حالات تنعدم في حياة الجاهليين عامة والأغربة خاصة، إذ قامت حياتهم على القلق وعدم الاستقرار، فلم يجدوا في رغباتهم صدى لهذا اللون، ويدلنا على ذلك أن القرآن الكريم جاء إلى العرب في نفس المكان والزمان اللذين أهملوا فيهما اللون الأخضر، فقد جاء هذا اللون من حيث وروده في آيات القرآن الكريم بعد الأبيض إذ ذكر في ثمانية مواضع مختلفة[62]، كلها توحي بالجمال والنماء والنعيم والطمأنينة والاستقرار في الدنيا والآخرة، فهو يبسط الأرض بالجمال والنعمة بعد الغيث، يقول تعالى: (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة إن الله لطيف خبير)، كما أنه لون ثياب أهل الجنة[63]، ولون أسرتهم في الآخرة، كما في قوله: (أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهبٍ ويلبسون ثيابا خضرا من سندس وإستبرق متكئين فيها على الأرائك نعم الثواب وحسنت مرتفقا)[64]، وقوله: (متكئين على رفرفٍ خضر وعبقري حسان)[65].

"فقد خص القرآن الكريم اللون الأخضر بالذكر لأنه الموافق للبصر لأن البياض يبدد النظر ويؤلم والسواد يذم والخضرة بين البياض والسواد وذلك يجمع الشعاع"[66] وهكذا نجد أن الأغربة استخدموا الألوان التي تكشف عن خواصهم الذاتية وتنسجم مع مشاعرهم المضطربة القلقة التي لا تعرف الهدوء أو السلام، لذلك عرضوا للون الأخضر باقتضاب، من ذلك ذكر خفاف بن ندبة اللون الأخضر في حديثه عن الماء المكلل بالطحلب[67]:

خضرا كسين دوين الشمس عرمضه

أو طحلبا بأعالي اللصب أوشال

وتحدث تأبط شرا عن غصن البان الأخضر في بيان حالتي حياته مدللا باللون الأخضر على الراحة(68):

فقلت لها: يومان، يوم إقامةٍ   أهز به غصنا من البان أخضرا

ويوم أهز السيف في جيد   أغيدٍ له نسوة لم تلق مثلي أنكرا

أسهم انشغال الشعراء الأغربة بالتعبير عن حالات الغزو والبحث عن بديل لحياة التصعلك في استلابهم للألوان التي تحمل قضاياهم، فقل استخدامهم بعض الألوان وكثر لأخرى، استجابة لمتطلبات حياتهم وحاجاتهم النفسية، كما رأينا في تعاملهم مع اللون الأخضر الذي كان في منأى عن اهتماماتهم، وما ورد في شعرهم من ذكره كان يحقق الأساس الواقعي للقيم الجمالية التي شكلها اللون في أشعارهم.

6 - اللون الأزرق:

يرى العلماء أن اللون الأزرق، يمثل آخر الألوان في معظم القوائم العالمية لترتيب إحساس البشر بالألوان، وعلى الرغم من أن الأزرق يمثل لون السماء والبحر باتساعهما، إلا أن العربية لا تقدم تفصيلا لهذا اللون أو درجاته، وربما يعود ذلك لعدم دلالة التسمية على اللون في العربية القديمة إذ يسمي صاحب اللسان الزرقة "البياض أينما كان، أو الزرقة خضرة في سواد العين"، وكذلك النمري يعدها درجة من درجات الخضرة، وهذا يعني أن العرب القدماء لم يستخدموا اللون الأزرق للدلالة على ما نعرفه الآن، فهو عندهم للتعبير عن القسوة والخوف والرعب والخبث، إذ قالوا سم أزرق وناب أزرق، كما وصفوا الأسنة أعين العدو، وقد ورد اللون الأزرق في القرآن الكريم في موضع واحد في قوله تعالى: "يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذٍ زرقا"(69). كما سمى الرسول (ص) السماء الخضرة كناية عن الخير والجمال "ما تقل الغبراء ولا تظل الخضراء

على ذي لهجة أصدق وأوفى من أبي ذر"[70]. نستدل من ذلك أن العرب القدماء والأغربة قد استخدموا اللون الأزرق، للدلالة على القسوة، والعنف، والأسنة المرعبة في وغى المعارك، يقول عنترة[71]:

عوالي زرقا من رماح ردينةٍ　　　هرير الكلاب يتقين الأفاعيا

أراد عنترة - في قوله هذا - التعبير عن الرعب الذي تبعثه الرماح الزرق في نفس العدو، فأظهر قوله: "يتقين الأفاعيا" مثلا، شاع في التعبير عن الرهبة والخوف، إذ يهر الأعداء لشدة خوفهم كما تهر الكلاب خوفا من الأفاعي. لذلك تستدعي الزرقة عبر وصف الرماح (أسطورة العين الزرقاء ذات اللعنة المدمرة للأعداء)[72]، التي عينها عنترة في قوله:

بنواظر زرق ووجهٍ أسودٍ　　　أظافر يشبهن حد المنجل

هكذا نجد أن الشعراء الأغربة تعاملوا مع اللون الأزرق عبر حضوره الضعيف في أشعارهم بواقعية صارمة، رابطين بين معتقداتهم بدوال هذا اللون وصورته العينية، محلقين في ضفاف مخيلة لا تفصم صلاتها بالواقع المألوف في حياتهم.

جسد الأغربة عبر الألوان مظهرا من مظاهر واقعية الرؤية الجمالية في عصرهم، إذ استثمروا حسيتها في تصوير أفكارهم وحالاتهم، فكشفوا عن وعيهم لجمال الألوان، فنقلوا عبر هذا الوعي أحاسيسهم ورؤاهم في إطار الواقع وبناه الثقافية التي أصبحت عندهم جزءا من مكونات الواقع، مما يعني أن البنى الأسطورية التي توضعت في دلالات الألوان عندهم، لم تأت من خارج واقعهم، مهما جنحت إلى الخيال، إذ وجدنا من خلال الأمثلة التي درسناها عمق ارتباط اللون بحياتهم، فاللونان الأبيض والأصفر ارتبطا بالشمس والقمر والظبي وكل ما وقع تحت أنظارهم من البيئة، كذلك اللون الأسود ارتبط عندهم بالليل وبحيوانات البيئة، أما اللون الأحمر فقد ارتبط بالدم.

إن استخدام الأغربة الألوان عبر ارتباطها العميق بأحاسيسهم وذكرياتهم

وأحلامهم وقضاياهم، جعلهم يسرفون في ذكر الألوان التي تحقق هذا الارتباط، ويضنون في ذكر تلك الألوان التي تبتعد عن همومهم الذاتية: كالأزرق والأخضر رغم حضورهما في الواقع.

لقد اكتشف الأغربة خصوصيات جمال الألوان، وأدركوا أبعادها النفسية، ومرجعيتها المعرفية، فاستثمروها في قصائدهم بموازاة استثمار المجتمع جمالها في تكوين نسيجه وسنن وجوده، وفق هذا النهج الواقعي بنى الأغربة القيم الجمالية للون وأبرزوا وعيهم بجمالياته.

الهوامش:

1 - الشعراء الأغربة هم الشعراء الذين ورثوا سواد البشرة من أمهاتهم الحبشيات، وفق هذا المعيار تبين لنا في دراستنا أن الأغربة الذين عاشوا في الجاهلية هم: تأبط شرا والسليك بن السلكة والشنفرى وعنترة بن شداد وحاجز بن عوف.

2 - ابن منظور الإفريقي المصري: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مادة: لون.

3 - د. أحمد محمود خليل: في النقد الجمالي، رؤية في الشعر الجاهلي، دار الفكر-دار الفكر المعاصر، ط1، دمشق-بيروت 1996، ص 193.

4 - د. أحمد مختار عمر: اللغة واللون، دار البحوث العلمية، الكويت 1982، ص 10.

5 - انظر، شكري عبد الوهاب: الإضاءة المسرحية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1985، ص 85.

6 - د. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 111.

7 - الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2002، ص 68.

8 - ينظر، د. إبراهيم محمد علي: اللون في الشعر العربي قبل الإسلام، قراءة ميثولوجية، جروس برس، ط1، طرابلس الشرق 2001، ص 129-131. أيضا، أبو عبد الله الحسين بن علي النمري: الملمع، تحقيق، وجيهة السطل، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1976، ص 9.

9 - سحيم عبد بني الحسحاس شاعر مخضرم كان عبدا نوبيا لبني الحسحاس، قتله بنو الحسحاس لتغزله بنسائهم 660م. بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 171.

10 - ديوان سحيم عبد بني الحسحاس: تحقيق عبد العزيز ميمني، مطبعة دار الكتب المصرية، ط1، القاهرة 1950، ص 18.

11 - د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1970، ج6، ص 292-293.

12 - عنترة بن شداد: شاعر جاهلي، جاءه السواد من أمه، توفي نحو 600م. الأغاني، ج8، ص 244.

13 - ديوان عنترة: تحقيق بدر الدين حاضري ومحمد حمامي، دار الشرق العربي، ط1، بيروت- حلب 1992، ص 85.

14 - هو خفاف بن ندبة بن عمير بن الحارث بن الشريد بن رباح السلمي، مخضرم، جاءه السواد من أمه، توفي نحو 640م. ينظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، المكتبة التجارية، القاهرة 1939، ص 502.

15 - شعر خفاف بن ندبة السلمي: حققه نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد 1967، ص 29.

16 - شرح ديوان خفاف بن ندبة السلمي: جمع وشرح وتحقيق د. محمد نبيل طريفي، دار الفكر العربي، ط1، بيروت 2002، ص 84.

17 - الشنفرى: شاعر جاهلي، توفي نحو 525م، اختلف المؤرخون في نسبه، يرجح أن يكون اسمه عمرو بن مالك بن الأدرم الأزدي، أما الشنفرى فلقبه، جاءه السواد من أمه وفي ذلك اختلاف. ينظر، الأغاني، ج21، ص 185.

18 - المصدر نفسه، ص 81.

19 - ديوان سحيم، ص 55.

20 - د. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص107 و186 و195.

21 - ينظر، أبو عبد الله الحسين بن علي النمري: المصدر السابق، ص 1.

22 - أبو منصور الثعالبي: المصدر السابق، ص 71-73.

23 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 167.

24 - هو السليك بن عمر وقيل ابن عمير بن يثربي، شاعر جاهلي صعلوك جاءه السواد من أمه، توفي نحو 605م. ينظر الأغاني: ج20، ص 389.

25 - ديوان الشنفرى ويليه السليك بن السلكة وعمرو بن البراق، إعداد وتقديم طلال حرب، الدار العالمية، ط1، 1993، ص 97.

26 - المصدر نفسه، ص 87.

27 - ديوان عنترة، ص 113.

28 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 178.

29 - ديوان عنترة، ص 65.
30 - شعر الشنفرى، ص 101.
31 - تأبط شرا شاعر جاهلي، جاءه السواد من أمه، توفي نحو 540م. ينظر، الأصفهاني: الأغاني، ج21، ص 138.
32 - ديوان تأبط شرا: إعداد طلال حرب، دار صادر، ط1، بيروت 1996، ص 15.
33 - شعر الشنفرى: المصدر السابق، ص 75.
34 - حاجز بن عوف الأزدي، شاعر جاهلي، لص من أغربة العرب، جاءه السواد من أمه. ينظر، الأغاني، ج13، ص 233.
35 - محمد بن مبارك بن ميمون: منتهى الطلب من أشعار العرب، مخطوطة المكتبة السليمانية، الورقتان 129-130.
36 - شعر عبدة بن الطبيب: تحقيق د. يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد 1971، ص 50.
37 - شعر الشنفرى، ص 100.
38 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 57-58.
39 - د. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 154.
40 - أبو منصور الثعالبي: المصدر السابق، ص 172-174.
41 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 57.
42 - ديوان عنترة، ص 22.
43 - شعر الشنفرى، ص 102.
44 - المصدر نفسه، ص 103.
45 - المصدر نفسه، ص 79.
46 - ول ديورانت: مباهج الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1957، ج16، ص 297.
47 - ديوان عنترة، ص 47.
48 - المصدر نفسه، ص 160.
49 - المصدر نفسه، ص 175.
50 - شكري عبد الوهاب: الإضاءة المسرحية، ص 76.
51 - البقرة، الآية 69.
52 - أبو منصور الثعالبي: المصدر السابق، ص 72-74.
53 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 103-104.

54 - ديوان عنترة، ص 212.
55 - شعر الشنفري، ص 110.
56 - ديوان تأبط شرا، ص 28.
57 - شعر خفاف بن ندبة، ص 90.
58 - ديوان عنترة، ص 21.
59 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 211.
60 - نفسه.
61 - نفسه.
62 - سورة يوسف، الآيات 43 و46. وسورة الأنعام، الآية 99. وسورة يس، الآية 80. وسورة الرحمن، الآية 76. وسورة الإنسان، الآية 21. وسورة الكهف، الآية 31. وسورة الحج، الآية 63.
63 - سورة الحج، الآية 63.
64 - سورة الكهف، الآية 31.
65 - الرحمن، الآية 76.
66 - محمد بن فرج القرطبي: تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، ط2، القاهرة 1954، ج10، ص 397.
67 - شعر خفاف بن ندبة، ص 90.
68 - ديوان تأبط شرا، ص 26.
69 - طه، الآية 102.
70 - ابن حبان البستي: صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت 1993، ج16، ص 76.
71 - ديوان عنترة، ص 107.
72 - د. إبراهيم محمد علي: المرجع السابق، ص 258.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ʻAbd al-Wahhāb, Shukrī: Al-iḍā'a al-masraḥiyya, Al-Hay'a al-Miṣriyya li al-Kitāb, Cairo 1985.

2 - ʻAlī, Ibrāhīm Muḥammad: Al-lawn fī ash-shiʻr al-ʻarabī qabla al-Islām, 1st ed., Tripoli, Lebanon 2001.

3 - ʻAlī, Jawād: Al-mufaṣṣal fī tārikh al-ʻArab qabl al-Islām, Dār al-ʻIlm li al-

Malāyīn, 3rd ed., Beirut 1970.

4 - ʻAntara: Dīwān, edited by Badr al-Dīn Ḥādhirī and Muḥammad Ḥammāmī, Dār al-Sharq al-ʻArabī, Beirut-Aleppo 1992.

5 - ʻOmar, Aḥmad Mokhtar: Al-lugha wa al-lawn, Kuwait 1982.

6 - Al-Asqalānī, Ibn Ḥijr: Al-iṣāba fī tamyiž as-ṣaḥāba, Al-Maktaba at-Tijāriyya, Cairo 1939.

7 - Al-Namrī, Abū ʻAbdallah: Al-mulammaʻ, edited by Wajīha al-Saṭl, Academy of the Arabic Language, Damascus 1976.

8 - Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Faraj: Tafsīr al-Qurṭubī, edited by Aḥmad ʻAbd al-ʻAlīm al-Bardūnī, Dār al-Shaʻb, 2nd ed., Cairo 1954.

9 - Al-Salmī, Khaffāf ibn Nudba: Dīwān, edited by Nūrī Ḥammūdī al-Qaysī, Maṭbaʻat al-Maʻārif, Baghdad 1967.

10 - Al-Thaʻālibī: Fiqh al-lugha wa sir al-ʻarabiyya, Dār Iḥyāʼ al-Turāth al-ʻArabī, Beirut 2002.

11 - Ash-Shanfarā: Dīwān, edited by Ṭalāl Ḥarb, Al-Dār al-ʻĀlamiyya, 1st ed., 1993.

12 - Brockelmann, Carl: Tārikh al-adab al-ʻarabī, (History of Arabic literature), translated by ʻAbd al-Ḥalīm al-Najjār, Dār al-Maʻārif, 5th ed., Cairo (n.d.).

13 - Durant, Will: Mabāhij al-falsafa, (The pleasures of philosophy), translated by Aḥmad Fuʼād al-Ahwāni, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, Cairo 1957.

14 - Ibn al-Ṭabīb, ʻAbdah: Dīwān, edited by Yaḥya al-Jabbūrī, Dār al-Tarbiyya, Baghdad 1971.

15 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

16 - Khalīl, Aḥmad Maḥmūd: Fī an-naqd al-jamāli, Dār al-Fikr, 1st ed., Damascus-Beirut 1996.

17 - Sahīm: Dīwān, edited by ʻAbd al-ʻAzīz Maymanī, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo 1950.

18 - Taʼabbaṭa Sharaṅ: Dīwān, edited by Ṭalāl Ḥarb, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut 1996.

نصوص باللغة الأجنبية



ISSN 1112-5020
***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

03
2005

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 3, Mars 2005

© Annales du patrimoine, Université de Mostaganem
(Algérie)

Comité éditorial

***

Directeur de la revue

Mohammed Abbassa

(Responsable de la rédaction)

Comité consultatif

Larbi Djeradi (Algérie)

Slimane Achrati (Algérie)

Abdelkader Henni (Algérie)

Edgard Weber (France)

Zacharias Siaflékis (Grèce)

Mohamed Kada (Algérie)

Mohamed Tehrichi (Algérie)

Abdelkader Fidouh (Bahreïn)

Hadj Dahmane (France)

Amal Tahar Nusair (Jordanie)

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

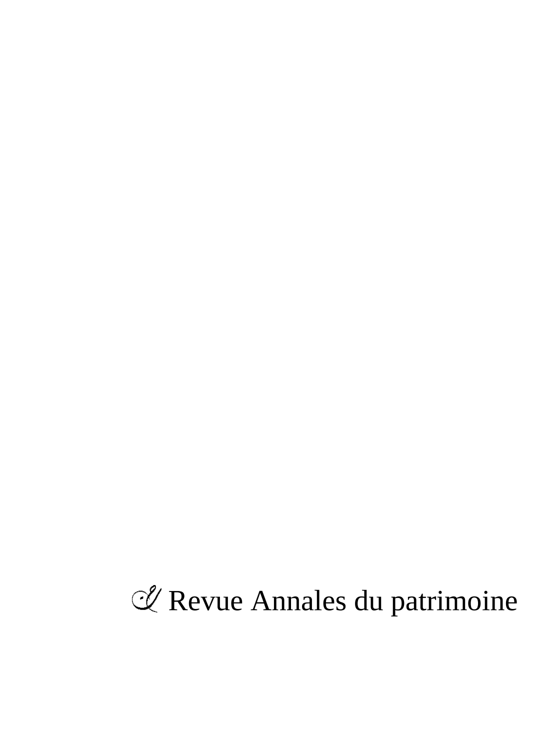
Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire



Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 7 - 13
ISSN 1112-5020

Comment peut-on devenir Arabe "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran"

Mihaela Arnat
Université de Suceava, Roumanie

Résumé :

Le roman "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran" est un roman d'initiation et d'éducation, un roman de la tolérance confessionnelle. Roman de l'échange spirituel entre les deux civilisations. C'est justement cette pluralité d'hypothèses interprétatives qui, au niveau thématique, tout comme au niveau discursif, ouvre au roman d'Eric-Emmanuel Schmitt une virtualité fertile de pistes de lecture où deux manières de penser, deux façons d'expressions se rencontrent heureusement.

Mots-clés :

Arabe, Schmitt, Coran, sagesse, musulman.

How can we become Arab "Mr Ibrahim and the flowers of the Koran"

Mihaela Arnat
University of Suceava, Romania

Abstract:

The novel "Mr. Ibrahim and the Flowers of the Koran" is a novel of initiation and education, a novel of religious tolerance, novel of the spiritual exchange between the two civilizations. It is precisely this plurality of interpretative hypotheses which, at the thematic level, as well as at the discursive level, opens up to Eric-Emmanuel Schmitt's novel a fertile potential for reading paths where two ways of thinking, fortunately two ways of expression meet.

Keywords:

Arab, Schmitt, Quran, wisdom, Muslim.

Arabe, cela veut dire "ouvert de huit heures du matin jusqu'à minuit et même le dimanche, dans l'épicerie". C'est une phrase persévérante qui revient maintes fois tout au long du livre d'Eric-Emmanuel Schmitt, "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran". C'est beaucoup, pour ne pas avoir de signification, et

Publié le : 1/3/2005
lalettrer@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

assez, pour nous susciter l'intérêt. Monsieur Ibrahim est, depuis quarante ans, l'Arabe d'une rue juive localisée chromatiquement comme la rue Bleue. Mais tout commence, comme dans la plus vieille des histoires, dans la rue de Paradis. C'est ici qu'un garçon, et son nom est Moïse, a perdu son bon sens. Il a onze ans et il a cassé son cochon. Pour aller voir les mauvaises filles. Le cochon était sa tirelire dont les entrailles cachaient deux cents francs, l'effort de quatre mois parcimonieux. C'est précisément le prix de l'âge de l'homme.

C'est alors que notre Moïse fait la connaissance de ce monsieur Ibrahim. "Monsieur Ibrahim avait toujours été vieux. Unanimement, de mémoire de rue Bleue et de rue de Faubourg-Poissonnière, on avait toujours vu monsieur Ibrahim dans son épicerie, de huit heures du matin au milieu de la nuit, arc-bouté entre sa caisse et les produits d'entretien, une jambe dans l'allée, l'autre sous les boîtes d'allumettes, une blouse grise sur une chemise blanche, des dents en ivoire sous une moustache sèche, et des yeux en pistache, verts et marron, plus clairs que sa peau brune tachée par la sagesse"(1). La sagesse de monsieur Ibrahim c'est un fait indéniable et cela vient de sa constance de quarante ans dans la rue juive, de sa façon de parler peu et de sourire beaucoup, de sa sereine immobilité sur son tabouret, et même de sa troublante absence entre minuit et huit heures du matin.

De l'épicerie de monsieur Ibrahim le gamin vole des boîtes de conserves. Il vole monsieur Ibrahim non sans honte, cependant. La vilenie était disculpée par cette excuse rassurante que le petit voleur se répétait consciemment : "Après tout, c'est qu'un Arabe"(2). Mais, lorsqu'il vole son père, il le fait avec la satisfaction de celui qui a était outragé. Le père, avocat économe, avait demandé des explications pour l'argent que Moïse dépensait pour faire bouillir la marmite. Mais, ce que le père ne savait pas, c'était que cette malhonnête tirelire à sens unique, ne permettant que d'y glisser l'argent sans en sortir, eût déjà été

cassée. Le rite préliminaire de séparation était déjà accompli.

La réplique inopinée de monsieur Ibrahim - "Je ne suis pas arabe, Momo, je viens du Croissant d'Or"[(3)]. - intrigue Moïse et, chose capitale, déclenche le passage de Moïse vers un autre type d'appréhension du monde. Le lendemain, l'enfant défend son nom en ripostant : "Je ne m'appelle pas Momo, mais Moïse"[(4)]. Et c'est à peine le surlendemain qu'arrive la réponse de monsieur Ibrahim : "Je sais bien que tu t'appelles Moïse, c'est bien pour cela que je t'appelle Momo, c'est moins impressionnant"[(5)]. Le dialogue propédeutique conjugué à la curiosité enfantine conduit Moïse à franchir le seuil. C'est ainsi qu'il apprend que monsieur Ibrahim n'est pas arabe, mais musulman, et un musulman sunnite. L'enfant commence à s'intéresser aux sens de ces mots, tout en cherchant à trouver les différences qui devraient séparer les deux religions. Différences qui tardent d'apparaître puisqu'il découvre que "les juifs, les musulmans et même les chrétiens, ils avaient eu plein de grands hommes en commun avant de se taper sur la gueule"[(6)]. Cela ne le concernait pas, se disait-il, mais le réconfortait.

Pour Moïse l'histoire continue funestement. Son père, ayant perdu son boulot, quitte la maison et se suicide. La mère revient voir l'enfant abandonné il y a des années et trouve Momo. "Voilà, maintenant je suis Momo, celui qui tient l'épicerie de la rue Bleue, la rue qui n'est pas bleue. Pour tout le monde, je suis l'Arabe du coin. Arabe, ça veut dire ouvert la nuit et le dimanche, dans l'épicerie"[(7)]. Notre lecteur se demande légitimement, bien sûr, quel serait l'enjeu pour lequel on a dévoilé, au milieu de notre propos, la transformation du juif Moïse dans l'arabe Momo. Vu que ce n'était pas la surprise de cette conversion que nous voulions énoncer, on a cité sans hésitation la fin du livre. L'essentiel pour notre étude, ce n'est pas de saisir le changement de Moïse en Momo, mais de rassembler dans un diptyque judéo-musulman les idées, les considérés, les supposés et les présupposés disséminés tout au

long du livre et récurrentes à cette théologie composite.

Et on croit fortement, qu'en réalité, il ne s'agit pas d'une conversion, mais d'une récupération spirituelle de l'Arabe Momo. Des rares phrases que Schmitt a fait prononcer le père de Moïse, on se rappelle la suivante : "Etre juif, c'est simplement avoir de la mémoire. Une mauvaise mémoire"[(8)]. Pour échapper à cette maudite mémoire le père choisit le suicide, toujours pour guérir d'elle, l'enfant fait l'apprentissage d'une autre confession. Confession qui ne supplantera pas celle juive, mais qui lui fera du bien.

Le "Souper" de Zadig où Voltaire réunit les représentants les plus exquis de chaque religion, trouve un excellent résumé dans les phrases à suivre : "Ici ça sent le cierge, c'est catholique. Là, ça sent l'encens, c'est orthodoxe"[(9)]. Dans la mosquée Bleue, Moïse apprend qu'un lieu de prière qui sent les hommes est certainement fait pour les hommes. Là, chacun se sent, sent les autres, donc on se sent déjà mieux. C'est une leçon d'humilité profonde que monsieur Ibrahim enseigne à son fils - car Moïse deviendra son fils par adoption - et cette leçon consiste dans cette vérité simple : on ne vaut mieux que notre voisin.

Momo s'instruit également dans l'art de vivre. Il apprend à sourire, à avoir chaud, à être heureux. Le bonheur est d'abord ressenti comme une sensation de chaleur contrastante avec la froideur de la maison du père. L'enfant demande candidement à son maître où trouver le bonheur. Monsieur Ibrahim lui en avoue la source, le Coran, pour ajouter plus tard que les grandes vérités ne sont pas dans les livres. Le sage monsieur Ibrahim sait que "l'homme à qui Dieu n'a pas révélé la vie directement, ce n'est pas un livre qui la lui révélera"[(10)]. Lorsque le petit Moïse reste seul, il commence à vendre les livres de son père aux bouquinistes de la Seine. On peut y déceler plus qu'un acte freudien, c'est une libération idéologique. Loin de toute fiction, Momo verra clairement sa vie. Il se rendra compte que l'Arabe n'était pas arabe, que la rue bleue n'était guère bleue, que tous

les truismes sont à tomber, que la vie n'attendait qu'à commencer. Ce n'est pas du tout innocente la réplique qu'il donne à sa mère : "Moi, on m'appelle Momo"(11). Ce qui suit signifie l'acceptation volontaire et fière de son nouveau statut : "Ah bon ? Tu n'es pas Moïse ? Ah non, ne faut pas confondre, madame. Moi, c'est Mohammed"(12).

Au fil du livre "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran", Eric-Emmanuel Schmitt dispose un système de récurrences autoréflexives qui reconstituent, en faisant le bilan, l'enchevêtrement de ces deux mondes complémentaires sans y instaurer des hiérarchies : les musulmans/les juifs. Certes, il s'agit de deux civilisations socialement caractérisées par les deux confessions. Il faudrait néanmoins prêter attention au décor parisien où se déroule l'histoire. Ce que Moïse devait changer, ce n'était pas la religion judaïque, mais ses préjugés européens.

Le romancier ne fait point de son roman un "éloge de l'Islam". Aussi faut-il pas se méprendre sur la signification de la métamorphose de Moïse/Momo. Or c'est même cette conversion qui occulte un niveau subtil de l'interprétation pragmatique du texte. La conversion était un élément accessoire, sur lequel un lecteur coopératif pourrait facilement anticiper. En premier lieu, ce que Moïse apprend c'est réfuter les idées reçues. Ainsi l'Arabe n'est pas Arabe, la rue Bleue, n'est pas bleue. Le syllogisme créditerait la conclusion suivante : le juif Moïse n'était pas juif. Progressivement, l'enfant apprend à voir au-delà de la surface des choses, renonçant à la manière d'appréhension occidentale et épidermique pour s'en approprier une autre, extensionnelle, non dépendante d'une culture déterminée. Il conteste les directions préétablies car "les dictionnaires n'expliquent bien que les mots qu'on connaît déjà"(13). Ainsi, le péril ne viendrait pas de la religion mais de l'idéologie qu'elle active : "il y a des façons de penser qui sont aussi des maladies, disait souvent monsieur Ibrahim"(14).

Délivré de l'obligation archaïque d'être pareil à son père,

du sentiment de n'appartenir à personne, Moïse rend inopérants les écarts artificiels entre les deux cultures. Du monde terne, fatiguant et déprimant où vivait son père il se sépare pour joindre le monde vivant, tranquille et libre de monsieur Ibrahim. Le monde occidental et celui oriental deviennent des références à partir desquelles Momo va pivoter son monde à lui. On a affaire à un modèle de lecture interculturel. Moïse est le représentant du code européen bouleversé et recentré par celui oriental, tandis que Momo représente et instaure une manière nouvelle de concevoir la différence.

"Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran" - roman d'initiation et d'éducation ? Roman de la tolérance confessionnelle ? Roman de l'échange spirituel entre les deux civilisations ? C'est justement cette pluralité d'hypothèses interprétatives qui, au niveau thématique, tout comme au niveau discursif, ouvre au roman d'Eric-Emmanuel Schmitt une virtualité fertile de pistes de lecture où deux manières de penser, deux façons d'expressions se rencontrent heureusement.

Comment peut-on devenir Arabe ? Moïse y connaît la réponse. Tout simplement parce qu'il ne s'est jamais posé la question. Ou justement parce qu'on a lui appris comment se poser les questions.

Notes :

1 - Eric-Emmanuel Schmitt : Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran, Albin Michel, Paris 2001, pp. 12-15.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 - Ibid., p. 15.

5 - Ibid.

6 - Ibid., p. 50.

7 - Ibid., p. 85.

8 - Ibid., p. 40.

9 - Ibid., p. 72.

10 - Ibid., p. 48.

11 - Ibid., p. 58.

12 - Ibid.
13 - Ibid., p. 37.
14 - Ibid.

Références :

1 - Schmitt, Eric-Emmanuel : Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran, Albin Michel, Paris 2001.
2 - Schmitt, Eric-Emmanuel : Ulysse from Bagdad, Albin Michel, Paris 2008.


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 15 - 39
ISSN 1112-5020

Le soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites

Dr Mokhtar Atallah
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

La relation entre l'univers de représentations transmis de génération en génération et l'univers construit par le sujet maghrébin, nous mène vers ce qui est appelé la psychologie projective puisque toutes les transformations opérées dans les comportements traditionnels nous renseignent sur le processus de l'évolution de la mystique soufie au Maghreb. En ce sens, pourquoi est-ce que le sujet collectif retient, adopte ou change tels ou tels faits plutôt que d'autres ? Les comportements observés chez les maghrébins ne sont nullement des faits universaux, mais des faits relatifs à la tradition et la religion musulmane au Maghreb.

Mots-clés :

soufisme, Maghreb, rites, traditions, religion.

Maghreb Sufism between authenticity and the perversion of rites

Dr Mokhtar Atallah
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The relationship between the universe of representations transmitted from generation to generation and the universe constructed by the Maghrebian subject, leads us to what is called projective psychology since all the transformations made in traditional behaviors inform us about the process of evolution of Sufi mysticism in the Maghreb. In this sense, why does the collective subject retain, adopt or change such and such facts rather than others? The behaviors observed among the Maghreb people are by no means universal facts, but facts relating to the Muslim tradition and religion in the Maghreb.

Keywords:

Sufism, Maghreb, rites, traditions, religion.

A priori, nous supposons que le Soufisme constitue un

Publié le : 1/3/2005
ataladz@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

ensemble d'actes comportementaux (traditions) appréhendés comme des faits signifiés dont la compréhension relève de la compétence et de la performance logico-sémantiques d'un sujet potentiel qui veille à la variété (polysémie) de l'interprétation, c'est-à-dire de sa capacité à décrypter les faits symbolisés par un acte reçu et qui dépendent directement de sa culture et de son appartenance ethnologique, sociologique et historique.

Hypothétiquement, si le rapport entre l'univers imaginaire du groupe traditionnel maghrébin reposait sur une relation de symbolisation, le rapport linguistique entre l'acte et sa dénomination relèverait d'une relation de signification. De ce fait, nous supposons que ce processus significatif et symbolique ne constitue pas, en dépit de toutes les apparences, une relation unique et homogène, mais un ensemble hétérogène dû à l'éventail polysémique et des sens qui retentissent dans de nombreuses orientations sémantiques du comportement mystique au Maghreb.

Dès lors, la relation entre l'univers de représentations transmis de génération en génération et l'univers construit par le sujet maghrébin, nous mène vers ce qui est appelé la psychologie projective puisque toutes les transformations opérées dans les comportements traditionnels nous renseignent sur le processus de l'évolution de la mystique soufie au Maghreb. En ce sens, pourquoi est-ce que le sujet collectif retient, adopte ou change tels ou tels faits plutôt que d'autres ? Les comportements observés chez les maghrébins ne sont nullement des faits universaux, mais des faits relatifs à la Tradition/Religion musulmane au Maghreb, c'est-à-dire conditionnés culturellement et historiquement en vertu de sa souche autochtone.

1 - Sur le plan historique :

La population désignée par le terme berbère signifiant "celui qui est étranger à la civilisation gréco-latine" recouvre l'ensemble des maghrébins qui parlaient et parlent toujours des dialectes puisant leurs vocables dans un même réservoir

linguistique n'ayant jamais accédé au statut de langue officielle et devenu le point commun de quelques millions d'habitants.

En effet, dès le VII^{e} siècle, on s'attachait à écrire en arabe, parfois sans comprendre grand-chose, mais on en devinait quand même le sens. En dépit de l'enseignement coranique, bon nombre de mots arabes restent étrangers et incompréhensibles pour les Berbères des montagnes. Ceci dit, nous distinguons dans le groupe berbère : le type Kabyle, le type Chaoui, le type Mozabite et le type Targui.

Soulignons que tout au long de l'histoire, maintes invasions et maints colonialismes ont marqué le Maghreb. Au début du 1er millénaire avant J.-Christ, les Phéniciens s'emparent de Carthage et de quelques bases sur le littoral, sans pour autant chercher à étendre leur domination à tout le Maghreb. A partir de 146 avant J.-Christ, Rome s'installe dans Carthage, étale son pouvoir sur l'ensemble de l'arrière-pays et réorganise politiquement et économiquement le Maghreb.

A partir du III^{e} siècle, la domination romaine décline, laissant place aux Vandales qui débarquent au début du V^{e} siècle. Notons qu'aucune de ces trois conquêtes n'exerça une grande influence sur le Maghreb berbère. Les Byzantins n'eurent pas plus de chance et le Maghreb garda sa spécificité. L'invasion arabe, au VII^{e} siècle, se heurta à une farouche résistance ; mais elle parvint à s'imposer après s'être étendue à l'Espagne.

A partir du X^{e} siècle, des troubles politiques et religieux éclatent au Maghreb favorisant la prépondérance marocaine sous l'action de dynasties réclamant fanatiquement leur attachement à la seule Religion musulmane en dépit de la croyance en un seul Dieu, "Allah", auquel on s'adressait aussi bien en arabe qu'en berbère.

Cette décapitation historique, faiblesse chronique du Maghreb, rend possible, au début du XV^{e} siècle, les différentes invasions : portugaise et espagnole. Une opposition implacable fut dressée contre les envahisseurs qui durent se contenter de

quelques ports fortifiés. Par ailleurs, la résistance apporta un nouvel élément dans la spécificité maghrébine.

Les populations berbères jusqu'alors opposées à l'Islam s'y adonnèrent en mêlant patriotisme et ferveur religieuse ; ce qui facilita l'intervention des Turcs qui vinrent à la rescousse des populations locales et s'y installèrent de la fin du XVI^{e} siècle jusqu'au premier quart du XIX^{e} siècle.

A la veille de la colonisation française, le Maghreb qui ne possédait pas de structure politique homogène maintenait son unité au sein de la Religion musulmane. Dès 1830, la conquête française commence par l'Algérie et se poursuit par les protectorats tunisien en 1881 et marocain en 1912 ; d'où le renforcement du métissage culturel arabo-berbère pour faire face à la plus abjecte des colonisations de peuplement et d'évangélisation.

2 - Sur le plan culturel :

Culturellement, les échanges entre l'arabisme et le berbérisme furent très intenses qu'il serait impossible à l'esprit de les distinguer l'un de l'autre. Le droit coranique, aussi spécifique qu'il soit, est très difficile à distinguer du droit berbère. C'est donc dans cette perspective de confrontation permanente entre les différents groupes ethniques que s'élabore la culture originale du Maghreb.

Les populations maghrébines trouvent leur idéal dans le passé à savoir : la fidélité à la tradition des ancêtres comme valeur absolue qui domine tous les actes de la vie sociale. Cet héritage ancestral est transmis essentiellement sous forme de traditions orales dans le cadre d'une identité originelle spécifiquement berbère puisqu'il est toujours question de transmettre irréversiblement, de siècle en siècle, les croyances, les révélations, le savoir des Anciens et l'image de soi formée par le groupe ethnique auquel on appartient.

Ces traditions orales tentent de doter les plus jeunes membres du groupe d'un enseignement capable de forger chez

eux un avenir qui représente l'image vivante du passé.

La famille, première école, apprend à l'enfant toutes les règles de civilité en restant fidèle à la langue, aux us et coutumes, à la Foi considérée comme fondée. C'est ainsi que s'affirme le conventionnalisme qui gère la culture maghrébine. Il en découle une volonté de donner à l'autre, plutôt qu'à soi-même, l'apparence d'une personnalité saisie en tant qu'être pour autrui, perpétuellement sous le regard des autres.

Suite à un phénomène temporel cyclique, inhérent à l'espace traditionnel maghrébin, nous relevons une invariance des structures sociales en dépit de la diversité des genres et des conditions de vie. La descendance est patrilinéaire et les différents groupes ethniques sont fondés sur l'existence d'un ancêtre honoré d'un culte. Le système social qui en découle est conçu sur la généalogie qui leur permet de se découvrir des Ancêtres communs. Notons, à ce propos, que la généalogie représente une structure sociale projetée dans le passé et par ailleurs rationalisée et légitimée. L'Islam (s'en remettre à la volonté d'Allah) dénominateur commun, est incrusté dans toute la société. Toutes les attitudes sociales ou intellectuelles sont interprétées ou réinterprétées en référence au Coran : cérémonies, rites, coutumes, naissances, mort, femme recluse, prière collective, obligations, interdits, baptême, circoncision ; d'où le problème de la symbolisation.

3 - La Symbolisation :

Du coup, il n'y aurait que la symbolisation, exprimée à travers les rites identitaires et le mode de vie locale, qui impliquerait l'existence d'un déterminisme des faits inclus dans le processus du Mektoub admis par la totalité du groupe traditionnel, en particulier l'élément féminin qui fonctionne par implication et référence symbolique. Cependant, il est à noter que, dans le travail de la symbolisation, tout repose sur les présupposés culturels et religieux ; d'où l'analogie intertextuelle voilée par les feintes caricaturales auxquelles il est souvent fait

appel dans un tel processus (Cf. Rapport implicite entre les personnages maraboutiques et coraniques).

Ce travail de la symbolisation, assez particulier, procède de l'admission, implicite ou explicite, du principe de causalité qui préside dans l'acte rituel comme fondement du processus d'identification ; d'où l'inévitable examen de la symbolique des éléments métaphoriques et de leur agencement délibéré comme clés des Mystères et des Miracles. A ce niveau, il nous faut distinguer les actes profanes des actes sacrés.

En fait, nous désignons par actes profanes toutes les actions ordinaires réalisées dans une option vitale quotidienne relevant de l'instinct de survie. Par contre, nous nommons actes sacrés tous les rituels et les actions significatives qui réalisent le sens que leur attribue le groupe traditionnel, considérant qu'elles répètent consciemment celles recommandées ab origine par Allah à ses Prophètes et perpétuées par des pères spirituels. Par conséquent, la réalité devient synonyme de l'imitation d'un acte archétypal pour l'esprit du groupe traditionnel maghrébin.

Cette répétition consciente des actes et des sacrifices, sous forme d'actions paradigmatiques, montre une sorte d'ontologie originelle à plusieurs niveaux de la vie puisque la signification et la valeur de ces actes sont rattachées à la reproduction/répétition d'actes sacrés d'une donnée mythico-religieuse au sens où ils revoient à un acte ab origine.

Nous convenons que toutes ces actions acquièrent, selon le code qui leur est attribué, une valeur religieuse et sont considérées comme réelles puisqu'elles participent à la réalité qui les transcende à travers l'actualisation par la répétition. En ce sens, le temps concret, actuel, de la réalisation du rituel coïncide terme à terme avec le temps mythique projeté par le cycle. Il y aurait alors superposition du passé et du présent avec une projection future ; d'où la valeur culturelle du Soufisme dans toutes les sphères sociales maghrébines où il s'accommode de la souche dominante, quel que soit son degré d'intellection, par

l'adaptation de toutes les manifestations culturelles aussi hétéroclites soient-elles, sans rien rejeter, selon un processus syncrétique.

En effet, c'est dans cet esprit que les confréries soufies servaient de passerelles entre l'intellectualité des hautes sphères mystiques et la dévotion populaire ; et pour ce faire, des poètes soufis créèrent des chants de dévotion et de prières en langue vulgaire, éléments très importants dans la culture littéraire des basses classes sociales.

Cette dévotion populaire a non seulement favorisé l'extension du Soufisme mais aussi provoqué son déclin par des pratiques inintelligibles et des déviations dues à l'analphabétisme des masses populaires et leur sous-culture ; ce qui a permis à l'orthodoxie musulmane d'user à bon escient de cette carence et de s'insurger contre tout ce qui relève du Maraboutisme, à savoir : le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles, les Manifestations frénétiques, les Transes et autres. Pour l'Orthodoxie Musulmane, il ne s'agit là que de déviations superstitieuses, étrangères à l'Islam.

En dépit de l'appartenance sunnite de Djalal ud-Dine Rumi, Rabia al-Adawiya, Dhu Nun al-Misri, Al-Halladj, Omar Ibn al-Farid, Es-Sanaî, Al-Attar, Al-Djani, Mahmud Shabestari, Al-Muhassibi, Abdul Allah al-Ansari, Al-Ghazali et Ibn Arabi qui constituent les grandes figures intellectuelles du Soufisme, les attaques des Oulémas (maghrébins et autres) ont été persistantes et considéraient la Mystique comme non orthodoxe ; et pourtant Al-Ghazali avait réussi à épurer la Tradition musulmane et à concilier entre l'Orthodoxie et le Soufisme saisi comme dimension interne de l'Islam.

C'est dans cette perspective que les confréries prétendaient jouer leur rôle dans la société puisque l'élément maghrébin naissait et vivait dans les villages et les quartiers bas des villes sous le patronage des zaouïas qui réunissaient tous les membres influents de l'ordre ; le plus souvent rattachés par des liens

familiaux. C'est aussi dans ces zaouïas que l'on récitait le Coran, qu'on apprenait les chants et les danses dans la protection et dans l'intercession des Saints, puisqu'elles étaient considérées comme le lieu privilégié de la prière et de la méditation. Lieux de rappels des réalités spirituelles, elles constituaient une présence vivante de la Foi musulmane.

Les zaouïas ont exercé d'une part une fonction éducatrice par l'enseignement religieux qu'elles dispensaient, d'autre part une fonction consolatrice à l'égard des masses populaires les plus déshéritées durant les temps difficiles de la colonisation. Le caractère de religion populaire, pour lequel il n'existe aucune distinction de classes et où tous les membres de la société forment une véritable famille, constitue un trait pertinent et un facteur essentiel dans la répulsion des masses à l'égard de l'Orthodoxie des Oulémas et des Cheikhs bourgeois. En outre, l'élément féminin, reclus par l'Orthodoxie, pouvait participer à cette forme de Soufisme et même organiser ses propres cercles.

Sans vouloir remonter aux origines, c'est à partir du VII^{e}-XIII^{e} siècle que le Soufisme, sous une forme modérée, s'installe au Maghreb, adoptant le "Samâ", concert spirituel, et le "Raqs", danse mystique. Toutefois, il s'avère déjà entaché des traits du Maraboutisme, c'est-à-dire la personnalité supra-normale du Cheikh (Maître) et le goût du merveilleux.

Pour ce faire, dès le XI^{e} siècle, les zaouïas étaient subventionnées par des dotations pieuses. Un siècle plus tard, ces lieux de culte devinrent des Tariqa, doctrines mystiques, qui dispensaient un enseignement spirituel se réclamant d'un fondateur dont l'Isnad, la généalogie mystique, remonte à travers une Silsila, lignée, jusqu'au Prophète.

Ces doctrines mettaient en branle un rapport particulier entre Murschid, Maître, et disciples dépassant le simple enseignement et s'érigeant au statut de direction spirituelle qui permet d'atteindre la Voie d'Allah sur la base de la Tradition héritée du Maître spirituel fondateur. Parmi les plus

grands noms du Soufisme : Abul Qacim al-Djuneyd (mort en 910) et Bayazid al-Bistami (mort en 874) ; tous deux représentant des tendances divergentes. Celle d'al-Bistami se caractérisait par Al-Ghalaba, l'extase, et le Sukr, l'ivresse mystique ; l'autre d'al-Djuneyd était basée sur Al-Sahw, la sobriété. "C'est la plus célèbre de toutes les doctrines, et tous les cheikhs l'ont adoptée" disait Al-Hujwiri dans son traité Kashf al-Mahjub ; et suite à laquelle, il fut considéré comme le Cheikh incontesté de la Voie, voire l'ancêtre commun à la plupart des confréries.

D'origine ancienne, les écoles les plus célèbres du Soufisme institutionnel sont :

1 - La Sohrawardiya qui remonte à Diya ud-Dine es Sohrawardi mort en 1168.

2 - La Kubrawiya qui se rattache à Najm ud-Dine Kubra (1145–1221), implantée en Iran, au Cachemire et à Bagdad, en Iraq.

3 - La Naqshabandiya, associée au nom de Baha ud-Dine an Naqshabandi contemporain d'Abu Yaqub Yusuf al-Hamadani (mort en 1140), s'est implantée en Turquie, en Anatolie, au Caucase et en Inde.

4 - La Rifaîya, fondée par Ahmed ar-Rifaî (1106–1182) en Egypte et en Syrie, très célèbre jusqu'au XV^{e} siècle, donna quatre grands disciples qui créèrent chacun sa propre Tariqa : Al-Badawiya, Al-Dasukiya, Al-Schadhiliya et Al-Alawiya.

5 - La Quadiriya dont les branches se retrouvent principalement au Maghreb, en Turquie, en Inde, au Turkestan, en Chine, en Nubie, au Soudan fut fondée en Iraq par Abdul Kadir al-Jilani (1078–1166).

6 - La Khalwatiya issue de Omar al-Khalwati (mort vers 1397), en Syrie, se répand en Egypte et au Hidjaz.

7 - La Schadiliya, la plus importante en Afrique du Nord et en Egypte, fut fondée par Abu al-Hassen Ali ash-Schadili (1196-1258), disciple de Abd al-Salam Ibn Maschisch, lui-même disciple de Abu Madyan Schuâyb Ibn al-Hussein (1126-1198) de Tlemcen, le plus grand des premiers maîtres du Tassawuf. Abu Madyan

avait rencontré Ahmed ar-Rifaî en Iraq et vécu à Bédjaia. On compte parmi ses fils spirituels, l'andalous Ibn Arabi, le célèbre philosophe mystique, mort à Damas en 1240, et le poète ash-Shuschtari dont les poèmes sont toujours récités dans les Hadras.

Quant à Abu al-Hassen Ali ash-Schadili, il était chef de confrérie au Maroc. Persécuté en Tunisie, il se rendit en Egypte où il s'imposa à Al-Azhar et devint maître spirituel des Oulémas de la Mecque. Sa confrérie est représentée à Istanbul, en Roumanie, en Nubie, aux Iles Comores, au Maghreb et spécifiquement en Algérie par la Youssufiya de Miliana. La Schadiliya a compté parmi ses disciples Ibn Ata Allah d'Alexandrie (mort en 1309), auteur d'un célèbre recueil d'aphorismes soufis sous le titre d'al-Hikam al-Ataiya.

Notons que la Tarîqa (voie spirituelle soufie) est considérée comme la science de l'Unité avec le divin. Cette quête de l'Absolu ne peut se réaliser qu'à travers le rapport du Moi intérieur au Soi divin dans le contexte de l'Unique Réalité (Haq). Pour ce faire, souvent toutes les Tarîqa, maghrébines comprises, s'appuient sur la remémoration, la réflexion, la médiation, l'examen de conscience et la récitation, ce qui rend la tâche des néophytes on ne peut plus ardue et quasi-impossible. En ce sens, il serait acquis comme vrai que "si l'on cherche à rendre accessibles les vérités transcendantes, on risque de les trahir ; si on cherche trop à ne pas les trahir, on risque de ne pas les rendre accessibles".

Emporté dans l'engrenage de la quête de la Vérité Absolue d'Allah, de la voie initiatique, le néophyte doit se dépouiller de ses habitudes, de ses a priori, de ses archétypes mentaux, de ses exigences terrestres, de ses désirs dévastateurs, en somme de son Ego destructeur, entamant ainsi un véritable Djihad contre les passions pernicieuses, voire sa culpabilisation ; d'où le problème de l'incompréhension dans la transmission de cet héritage mystique.

4 - Patrimoine lénifiant :

Au XIX^{e} siècle, et en réaction au mouvement Wahhabite, des Wahhabis, qui prônaient la Foi en un Islam orthodoxe mettant l'accent sur l'absolue transcendance d'Allah, un renouveau des ordres soufis vit le jour. Les Tarîqa : Tidjaniya, Al-Alawiya, Al-Idrissiya, situées principalement au Maghreb se réclamèrent toutes directement du Prophète, à travers des filiations fictives, sans manquer de provoquer des réactions absolutistes.

Du coup, les Réformistes Modernes s'acharnèrent à mettre en relief l'aspect négatif de ces confréries fondées sur le Culte des Saints contrairement à l'Islam orthodoxe qui rejette la vénération de la Sainteté qui s'exprime par la sollicitation des Marabouts dans l'intercession entre l'homme et Allah ; tout en dénonçant, leur quiétisme et leur résignation qui, face au destin temporel, se sont traduits par des pactes avec les puissances coloniales.

Au vu de tout cela, de par sa situation géographique et de son histoire, le Maghreb, s'est vu détenir une culture à triple expression : arabe populaire, berbère, français qui allait provoquer une véritable lutte politique pour le droit à la différence et à la reconnaissance sans conditions. Dans ce sillage, la colonisation française de l'Algérie, en 1830, marqua la collision entre deux cultures. La richesse de l'une nourrie de philosophie, de science et d'histoire, se heurtait inexorablement à la pauvreté de l'autre affaiblie par le négativisme des Deys turcs, nourrie de fables et endiguée par les croyances populaires, exprimées par une tradition orale se cantonnant perpétuellement dans le mimétisme et reprenant, sans cesse, le même modèle d'expression et de comportement, allant ainsi jusqu'à la sacralisation.

Notons qu'à l'apogée de la colonisation française, l'attitude de quelques Oulémas du Maghreb était des plus contradictoires. D'un côté, ils s'étaient présentés comme les véritables défenseurs de l'Islam, enseignant uniquement la Sharia, la loi

coranique et la tradition musulmane comme principes irrévocables de fierté nationale. De l'autre, ils se ralliaient aveuglément au régime du Colonat et du Protectorat. Chefs de file des manifestations religieuses...

Conséquemment et sous l'influence de l'Egypte, le Parti des Oulémas algériens sous la direction de son fondateur Ibn Badis, puis son successeur le Cheikh al-Bachir al-Ibrahimi s'y rattachait fidèlement en prônant les mêmes principes, au sens où le proclame l'organe officiel du Parti, Al-Chihab, dans son premier numéro, en 1930 : "L'Algérie, en tant que partie du domaine français, est un pays à vocation culturelle arabo-française. L'enseignement public y étant essentiellement un enseignement français, la communauté musulmane se doit d'organiser elle-même un enseignement arabe moderne (dans les madrasas), pour lutter concurremment avec l'école française contre l'ignorance, et pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique en Algérie".

En somme l'impact de la Nahda (Renaissance), issue des universités d'El-Azhar (le Caire) de la Zitouna (Tunis) et de la Karaouyine (Fès) qui n'enseignaient pas l'esthétique littéraire mais la manipulation du langage politico-religieux, était visible sur les Tolbas des méderssas et se développa en échos, en Algérie. Bien qu'en retard, les Oulémas se regroupèrent en associations à partir de 1931. C'est alors que proliférèrent les écoles coraniques et les journaux arabophones, souvent polémistes envers la culture occidentale, qui affirmaient leur attachement à la seule culture arabo-musulmane.

Immédiatement, Oulémas, Cheikhs et Tolbas constituèrent la strate bourgeoise des villes, conformiste et attachée au pouvoir central. Ils représentaient la pensée sclérosée dans leur attitude délibérément entêtée à vouloir défendre au lieu de l'indépendance, une tradition réactionnaire sous toutes ses formes, empêchant par là même l'épanouissement et la libération de toute la société, aussi bien algérienne et marocaine

que tunisienne, vu les interférences dues à l'unité de la langue, de la religion et du territoire. La critique fondamentale qu'on leur adressait, portait sur la pensée elle-même, qualifiée de sclérosée et d'anachronique, puisqu'elle appartenait uniquement à la Tradition et ne proposait rien de nouveau, sinon qu'elle préconisait un retour aux pratiques religieuses souvent négligées par les Maghrébins qui n'observaient pas leurs recommandations et leurs enseignements.

L'écho de ce raisonnement conçu sur les sentiments fut très amplifié, en ce sens qu'il était véhiculé par les institutions d'enseignement religieux telles que la Karaouiyine au Maroc et la Zitouna en Tunisie. Cependant, la complicité des chefs religieux avec les autorités coloniales montrait à quel point les Oulémas manœuvraient les campagnards et le menu peuple des villes en prétextant l'académisme et l'intellectualisme. "Une brisure commencera à s'opérer entre la vie de ces élites intellectuelles et la vie des couches sociales plus humbles, note Louis Gardet… L'esthétique des cours reflue sur les recherches et études du monde des tolba (étudiants), et bien des discussions juridico-dogmatiques ou littéraires, commencées à la madrasa et poursuivies au souk des libraires, se prolongent à travers les souk des corporations marchandes ou artisanales".

Au point culminant de l'histoire de l'Algérie et avec la naissance du Nationalisme vers les années trente, les intellectuels arabophones se mirent à la mode des Salafiya en s'inspirant des grands Cheikhs du Proche-Orient, tels que : Jamal ed Dine al-Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Réda. Cette nouvelle génération qui se voulait réformiste n'avait proposé aucun renouveau, ni aucune découverte. Pour elle, il s'agissait seulement de reprendre indéfiniment le modèle des anciens, Salaf, par un retour inconditionnel aux sources de l'Islam primitif.

Quoi qu'il en soit, de Jamel ed Dine al-Afghani à Hassan al-Banna, les thèmes traités sont souvent immuables. L'Islam reste

toujours comme le disait Ernest Renan "le règne du dogme" avec le Coran comme livre de religion et de direction ; et quel que soit le degré de l'Ijtihad (l'interprétation), le Fiqh (jurisprudence islamique), la Sharia (loi coranique) et la Sunna (tradition du Prophète) demeurent très influentes et quasi-incontournables.

Indubitablement, le Réformisme reste basé sur la soumission totale et absolue à la Religion, sans possibilité d'ouverture sur une éventuelle évolution du devoir social, sans clarté d'idées, sans regard intelligent vers l'avenir pour franchir les obstacles qui éloignent incommensurablement la société maghrébine de la Modernité, même si celle-ci était portée par une colonisation on ne peut plus négatrice. En somme, en dépit de ces réformistes, le Maghreb périclitait davantage sous le poids des dogmes, figés et anachroniques, sans pouvoir à jamais s'en affranchir.

En fait, le Salafiya était un mouvement réformiste orthodoxe, fondé par Jamal ed Dine al-Afghani dont le seul écrit en persan, La Réfutation des matérialistes, a été traduit en arabe par Mohamed Abdou, considéré comme le Réformateur moderne par excellence. En effet, Mohamed Abdou, auteur d'al-Khilafa wal Imama al-udhma (1923-1925), prévoyait par l'entremise de la technique occidentale une éventuelle restauration des principes de l'Islam.

Cependant, sous la direction de Rachid Réda qui lui succéda jusqu'à sa mort survenue en 1935, le mouvement salafiste tombe par des voies parallèles dans le néo-wahhabisme du Hidjaz et atteignit une sorte d'universalité musulmane touchant du même coup les intellectuels occidentalisés, les élites traditionnelles, les sphères sociales, du Levant au Couchant. "Le "plan de réforme" qu'élabore Rachid Rida, souligne Louis Gardet, entend remonter aux origines même de l'Islam, et accuse la communauté d'avoir dévié depuis Muâwiya, c'est-à-dire depuis 37 de l'hégire. C'est au nom de ce "retour aux sources" qu'il fait une si large part aux principes de la consultation de l'ijma, considérés comme principes démocratiques de la participation du peuple au

pouvoir".

Mais peut-il y avoir un Ijma là où trône indubitablement l'éclectisme, puisque le public musulman variant du lettré au demi-lettré, avec une majeure proportion effrayante d'illettrés montre une irréductible prédilection pour le syncrétisme ambiant de l'Extrême Orient à l'Afrique du Nord ? Il est vrai poursuit Gardet, que souvent : "L'affectivité religieuse du peuple céda à maintes superstitions, s'attacha à une forme, parfois à peine islamisée, d'anciens cultes païens locaux. C'est ainsi qu'en Afrique du Nord la piété envers les santons, les "marabouts" et leurs légendes dorées, et cette descendance dégradée du Soufisme des grands âges que sont devenues les séances populaires des confréries religieuses, l'emportèrent sans grande peine".

Les Salafiya ne prônaient que l'Orthodoxie et ne s'adressaient qu'à la classe intellectuelle, rappelant par-là les troubles religieux du X^{e} siècle, en s'insurgeant contre le Maraboutisme : source d'inspiration de la basse classe sociale, le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles.

Pour l'Orthodoxie des Salafiya, il s'agissait de déviations superstitieuses que l'on retrouve en général dans les religions à caractère païen ; ce qui leur valut l'inimitié de la populace qui ne voyait dans ces attitudes qu'un comportement snobe et bourgeois, qui, au lieu de la libérer de sa condition de classe inférieure, la condamnait à la sobriété et au renoncement des jouissances de la vie quotidienne qui adoucissaient sa misère.

C'est pour toutes ces raisons que le Soufisme, élément importé d'Orient et d'Andalousie, répercuté à travers tout le Maghreb par les zaouïas qui s'étaient illustrées depuis le XVI^{e}-XVII^{e} siècle par la création des foyers d'études et de cultes, inspira une tradition de poésie et de musique dans les cercles cultivés comme dans les milieux simples ; dans une langue savante comme dans les langues dialectales ; d'où la naissance d'une sorte d'humaniste populaire au sens où le souligne Gardet :

"Le peuple des villes eut de tout temps sa poésie et sa littérature dont les savants ne feront fi : littérature "populaire"... Car elle exerça sur la formation même de cet humanisme, sur certains de ses aspects du moins, une réelle influence... Moins raffinée que les œuvres des poètes de cour, d'une morale aussi libre parfois, mais tout compte fait plus saine, elle fit largement appel, sur fonds bien déterminé de légendes anciennes ou étrangères, à cet ensemble de sentiments humains, d'aspiration et de passions humaines, qui sont de tous les temps et de tous les lieux. L'atmosphère générale reste musulmane, les valeurs musulmanes viennent se greffer à l'occasion sur les vieux folklores anté ou extra islamiques, mais les réactions à l'égard des valeurs religieuses sont commandées plus d'une fois par une attitude de frondeuse liberté".

Par ailleurs, le Culte des Saints, très répandu dans les milieux ruraux, trouva un terrain favorable dans le Soufisme qui accordait un intérêt particulier à l'élément humain dans la procession religieuse, et prit en charge la représentation d'une forme de vénération, inspirée par le désir de solliciter l'intercession d'hommes, et plus particulièrement, les Imams décédés et les chefs de file érigés en Walis (Maîtres) vénérés de leur vivant comme dans leur mort.

Cette attitude inhérente aux milieux populaires défavorisés s'accentue davantage au moment où les Oulémas et les Cheikhs affichaient leur mépris à l'égard des ruraux, du menu peuple des villes, en consolidant leur statut de bourgeois conformistes, attachés au pouvoir ; d'où toutes les contradictions existentielles illustrées par cette reprise interrogative à l'endroit de l'humanisme musulman par Louis Gardet : "N'est-ce point d'avoir trop ignoré cet acquis patient des humbles, et de s'être trop peu soucié de la dure condition sociale du peuple, besogneux, qui laissa souvent le grand et brillant aîné, l'humaniste lettré, en proie aux fluctuations et crises intérieures ?".

Ces dénonciations qui remontent parfois jusqu'aux origines

du soufisme, depuis les Hanafites et les théologiens Mûtazilites, ne se justifient qu'à l'égard des déviations et non des fondements du soufisme. L'attachement à la ferveur fraternelle dans les zaouïas est l'une des principales formes de la spiritualité du soufisme et se réalise surtout à un niveau populaire dans une sorte d'humanisme populaire, comme se plait à le souligner Gardet, bâti sur : "Fonds de folklore, tableaux de mœurs contemporaines, redits dans le souk ou veillées, accessibles au peuple des campagnes lui-même. Car ruraux et nomades ou semi-nomades pauvres, peu touchés par les œuvres littéraires raffinées, participeront à leur tour à une forme spontanée et rudimentaire d'humanisme. Ni par la langue, ni par les thèmes, elle ne sera exactement celle du peuple des villes ; face au folklore des villes, elle saura garder son originalité d'inspiration et d'expression".

Il était du devoir des zaouïas, en dehors de la vie spirituelle, de s'intéresser à la vie matérielle du monde extérieur en s'interrogeant sur son insertion, en tant que spécificité, au sein de la société en gestation à laquelle elle appartient et qui est en butte aux difficultés engendrées par la Modernité, puisqu'à la fin de l'itinéraire colonial, aux problèmes d'adaptation aux contraintes du monde moderne, va s'ajouter le problème de la récupération de l'identité culturelle et historique bafouée par plusieurs siècles d'occupation ; d'où la rébellion qui s'organisa autour de la réforme de l'héritage et de la modernité.

5 - Modernité dévoyée :

En effet, les zaouïas ne pouvaient concilier entre le Monachisme, interdit en Islam, et l'activité extérieure. Ce contresens culturel nuit énormément au rôle des confréries quant au processus de développement des sociétés musulmanes. En l'occurrence, une réaction intempestive, légitime, apparaît à l'encontre des Tarîqa et tente de démystifier les rites et les coutumes traditionnels en s'occupant davantage des bouleversements provoqués avant tout par les problèmes socio-

économiques auxquels fait face la société musulmane.

Il fallait pour toute rupture garder l'essentiel, s'inspirer de l'Ecole française, d'assimiler ses idées principales issues de la Révolution de 1789, de Rousseau, de Montesquieu, de Voltaire, des Romantiques, de découvrir le Marxisme, le Dadaïsme, le Surréalisme, le Freudisme, le Personnalisme, l'Existentialisme, l'Absurde, le Réalisme socialiste, le Structuralisme, la Psychanalyse ; pour pouvoir prétendre à une société intellectuelle, capable de dépasser ses propres contradictions.

On ne pouvait parvenir à une plénitude de soi, à dépasser son propre enfermement qu'en luttant d'abord contre soi-même, en proposant une véritable rupture dans le sens révolutionnaire du terme. Il incombait donc aux écrivains de créer leur propre modèle par le raffinage de la culture de l'Autre et de rejeter tout ce qui constitue une fausse reproduction non conforme aux conditions de la lutte maghrébine.

La spécificité maghrébine qui n'a subi aucune grande influence depuis les Phéniciens en passant par les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Portugais, les Espagnols, les Ottomans et les Français devait chercher la solution au sein d'elle-même et retrouver l'élément négatif qui s'était incrusté en elle.

En ce sens, le XX^{e} siècle de la décadence coloniale, pouvait-il être ce XIII^{e} siècle de l'épopée mystique du grand soufi de tous les temps : Jalal ud-Dine ar-Roumi (1207-1273) ? Le nouvel "homme de laine", sous la domination coloniale du Maghreb par la France, était-il capable de l'appel spirituel d'Allah, de sa reconnaissance par l'irrationalisme et l'intuitionnisme ? La contemplation est rude et les Tarîqa (Dikr - Sama' - Raqs - Sukr - Al-Ghalaba) pour y accéder sont rares et non conformes. L'expérience spirituelle était souvent entachée de manquer d'authenticité et de mysticisme.

Actuellement, il existe deux Tarîqa principales ; l'une s'exprimant par l'ascétisme tout en demeurant cloîtrée ; l'autre

agissant selon l'archétype d'un Saint fondateur ou disciple d'une doctrine. Ecole d'enseignement coranique et théologique, cette tendance a dévié de ses principes fondamentaux par le recours aux pratiques superstitieuses déjà encouragées par le colonialisme ; d'où la stagnation et la régression sociale.

En effet, le M'Kadem ou Cheikh, personnage religieux, choisi pour ses liens généalogiques fictifs avec le Maître enterré à l'endroit de la zaouïa ou du Marabout, qui gère les biens locaux, accueille les fidèles et organise des fêtes cycliques ayant pour but de rappeler la piété du Saint fondateur. Il prodigue des conseils et des enseignements aux hommes et aux femmes venus confesser leurs soucis et leurs espoirs. C'est le partage qui rappelle à tout élément maghrébin le sens de son identité collective et profonde de croyant, membre d'une immense communauté. Cependant, il serait syncrétique de penser qu'il s'agit, pour eux, de sacraliser la réalité au lieu de la fuir selon le précepte du Prophète : "La terre tout entière est une mosquée".

Effectivement, on a souvent oublié, dans les zaouïas, que la tradition ésotérique soufie s'enveloppe habituellement du Voile de la Mosquée pour préserver l'inaccessible et divin secret aux néophytes, dans un langage hyper recherché dans la rhétorique arabe (Allégorie - Ellipse - Hyperbole - Métaphore) pour réaliser la symbiose entre Al-Batine (ésotérique) et Al-Dhahir (exotérique) ; ce que l'esprit de la masse inculte, limitée dans sa conscience imaginative, ne peut atteindre. C'est alors que le "Soufisme (apparaît comme) la volonté de Dieu (agissant) dans l'homme, sans l'intermédiaire de l'homme. Le Soufisme (serait) l'abandon du superflu. Il n'y a rien de plus superflu que (le) moi, car en (s') occupant de (son) moi, (l'on) s'éloigne de Dieu".

A ce niveau, Ch. Bonaud illustre dans son ouvrage, Le Soufisme et la spiritualité islamique, l'un des critères fondamentaux des Mystiques soufies à savoir : l'abandon des attributs importuns d'al-Nafs, le Moi, l'Ego humain. Ce qui

témoigne de l'importance du Soufisme dans la mystique des Tarîqa, fondée sur le renoncement du bien être terrestre, où l'unique et ultime quête spirituelle du Arif, le gnostique, s'anime d'amour par la fusion du Microcosme dans le Macrocosme, c'est-à-dire le Divin.

Dans toutes ces attitudes perverties, les préceptes islamiques sont loin d'être appliqués et représentés conformément à l'éthique coranique. Rappelons que le Coran met tous les acteurs sociaux en présence d'un univers de valeurs dont la procession progresse du physique dans le métaphysique, c'est-à-dire la transformation des instincts par le moyen de son éthique morale : en évitant le Mal et en adoptant le Bien qui reste un secret inaccessible.

Le Coran évoque, à travers, les mots du langage, l'Univers comme substance de l'Unique (macrocosme) dans lequel doit se fondre l'Homme (microcosme), c'est-à-dire qu'il dépend de l'Idée formulée dans l'Eloquence du Verbe par l'intermédiaire de la Connaissance d'une seule et unique personne, en l'occurrence le Prophète et non le M'Kadem.
Comment peut-on imaginer qu'un Saint mort (Marabout - Cheikh - Maître spirituel) intercède entre l'homme et Allah par la voix du M'Kadem, au moyen de fourberies circonstancielles, si on croie en une véritable cause primordiale, non créée, qui a créé le monde visible et invisible (Univers) ? Allah Est ! C'est d'ailleurs en ce sens que souligne B. Elahi dans son livre La Voie de la Perfection : "Seul un vrai guide conduit ses disciples au but, par des chemins connus parfois de lui seul, mais tracés selon des principes immuables. Un guide imparfait n'a pas le pouvoir de guider jusqu'à la perfection et peut tout au plus suggérer une direction... Quant au mauvais guide, il égare ses disciples même sur une voie traditionnelle. La seule voie est donc celle d'un maître véridique".

Par conséquent, endiguée par le malheur colonial et les mensonges du siècle, la société maghrébine, déçue par sa

quotidienneté misérable, se jetait, corps et âme, dans l'illusion et les chimères entretenues par le Maraboutisme qui se nourrissait de cette résignation négative au sens ou le souligne la sagesse moyen-orientale : "A ceux qui se nourrissent d'illusions et de rêves, on ne peut donner comme nourriture que l'illusoire et l'imaginaire".

En effet, le Prophète détient les secrets cachés du Coran dont il interprète les versets puisque le langage y est un I'ajaz absolu (langage extensif et inimitable) immédiat dans lequel le Bayane (expressivité) procède du Amr (ordre secret) qu'Allah a scellé dans son Livre ; d'où l'impossibilité de créer des néologismes. Le Prophète est le seul à en connaître le véritable sens par la réception directe des récits coraniques au moyen de la Révélation. "C'est ainsi que nous te racontons les histoires d'autrefois ; en outre, nous t'avons envoyé de notre part une admonition". (Ta Ha, sourate XX/99).

Il en ressort que, seul, le Prophète laisse derrière lui l'Idée permanente, voire le récit des rites authentiques, transmis de génération en génération, qui constitue une source de vie pour la Umma musulmane. Et il n'y aurait que la Foi pour atteindre la Vérité, c'est-à-dire le Secret au sens ou le proclame le Coran : "L'histoire des prophètes est remplie d'exemples instructifs pour les hommes doués de sens. Le livre n'est point un récit inventé à plaisir : il corrobore les Ecritures révélées avant lui, il donne l'explication de toute chose, il est la direction de toute chose, il est la direction et une preuve de la grâce divine pour les croyants". (Yusuf, sourate XII/111).

En effet, le Verbe coranique constitue une part importante de la littérature et assure authentiquement la restitution du Patrimoine Universel en remontant au-delà de la Bible jusqu'aux temps mésopotamiens d'Ibrahim al-Khalil ; et transmet aux Arabes l'ensemble du message sémitique.

"Il t'a envoyé le livre contenant la vérité et qui confirme les Ecritures qui l'ont précédé. Avant lui il fit descendre le

Pentateuque et l'Evangile pour servir de direction aux hommes. Il a fait descendre le livre de la Distinction". (Al-Imran, sourate XVIII/12).

Parole transmise puis écrite, le Coran ne tend ni vers la recherche de la perfection formelle des auteurs littéraires classiques, ni vers la perfection dynamique à travers un langage qui se résorbe à l'usure du temps. Le style du Coran constitue l'espace scripturaire où s'opère l'humain et le divin au moyen la Lougha (rhétorique classique), élément fondateur, incontournable dans la culture arabo-musulmane ; et où toute parole émise/écrite est un affrontement entre Al-Dahir et Al-Batine. En conséquence, la Lougha s'avère être non seulement un outil linguistique de communication mais aussi un message ontologique ; d'où l'originalité de la Parole. C'est alors que le Coran est supposé comporter, dans la vision musulmane, sept sens ésotériques correspondant aux Lataîf, les sept "centres subtils" de l'être, selon un Hadith du Prophète qui dit : "Le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique. Ce sens ésotérique a lui-même un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept sens ésotériques".

Si la Tradition était l'ensemble des textes les plus anciens, une conception toute littéraire, religieuse et philosophique, le Secret ne serait pas une fable, une Histoire ou un jeu rituel fait d'actes pervertis mais un ensemble de codes pour conquérir les puissances intellectuelles contenues dans l'homme.

Compte tenu de la nature du langage dans le Secret, il pourrait être défini comme un privilège du pouvoir des mots ou un signe de participation à ce pouvoir qui mènerait le véritable mystique au Kashf, voire au dévoilement des vérités divines ; d'où la nécessité du Secret qui repose sur la Prudence, le Langage et le Symbole puisque le Secret du Coran est le symbole de l'essence divine non manifestée, c'est-à-dire celui du pouvoir et de la manifestation universelle ; ce qui fait du texte sacré le Secret de la Connaissance et de la Spiritualité qui ébranle les

entités psychiques du soufi qui risque d'en être la victime, en mettant le Symbolisme du Secret au compte du Voyage, voire l'Errance par la quête de la Vérité, de la Paix et de l'Immortalité dans sa recherche de l'Identité originelle et du centre spirituel.

C'est d'ailleurs cette l'Errance conçue comme une sorte de voyage que Sohrawardi d'Alep définit telle la "Patrie Originelle" (Le Prophète Mohammed fut porté au ciel dans son "Mîradj"). D'un autre point de vue, Shabestari nomme les êtres errants du terme "Es-Salikun", pluriel de "Es-Salik", les voyageurs qui ont perdu toute orientation et qui tournent le visage vers "Ed Dal", le guide illuminé qu'est : le Prophète. Et c'est ainsi que le Néophyte deviendrait Ascète puis Gnostique en interprétant le modèle atemporel à travers le Coran, dans une sorte de Voyage "in illo tempore" conformément à son processus identitaire.

Nous concluons à l'issue de cet exposé, et au vu de ces alternances culturelles et historiques entre l'authenticité et la perversion des rites qui influèrent considérablement sur la valeur symbolique des rituels et de la pensée soufis en général, que certains créateurs de fictions, dans la littérature maghrébine, s'attachent à mettre en scène des actes profanes qui se chargeraient au moyen de la répétition quotidienne d'une valeur sacrée par l'imitation rassurante d'un archétype fondateur.

C'est alors que la réalité s'acquiert, elle aussi, par la participation fidèle des membres de la communauté. Cela dit, tout acte n'ayant pas de modèle archétypal est dénué de sens et manque de réalité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la pensée maghrébine est souvent archétypale et paradigmatique dans la mesure où elle ne se reconnaît elle-même (advient), qu'au moment où elle cesse d'être moderne.

Si les écrivains délèguent le pouvoir performatif du langage à leurs protagonistes, c'est pour mieux permettre des ancrages spatio-temporels qui impliqueraient un constant embrayage hors de l'espace-temps romanesque sur l'Histoire événementielle du

Maghreb qui constitue, à notre sens, le seul critère d'interprétation du champ sémantique d'une littérature souvent travaillée par une intertextualité renfermant une multitude de textes, écrits/oraux, superposés, calqués, sur le Coran et la Tradition Orale qui s'inspire perpétuellement du Sacré, dans un mouvement syncrétique, au sens de la sublimation et du merveilleux.

Notes :

1 - Salah ed Dine al-Munaddjid : Le concept de justice sociale en Islam, O.P.U., Alger 1982.

2 - Marcel A. Boissard : L'humanisme en Islam, Albin Michel, Coll. Présence du Monde Arabe, Paris 1979.

3 - Ch. Bonaud : Le Soufisme et la spiritualité islamique, Maisonneuve-Larose, Paris 1991.

4 - Coran, Editions Baudouin, Paris 1980.

5 - B. Elahi : La voie de la Perfection, Seghers, Paris 1976.

6 - Louis Gardet : La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1969.

7 - Al-Hallaj : Poèmes mystiques, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1998.

8 - Ibn Arabi : Les Illuminations de la Mecque, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

9 - Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Editions Sindbad, Paris 1978.

10 - Abdallah Laroui : L'idéologie arabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris 1976.

11 - Abdallah Laroui : L'Histoire du Maghreb, T.2, F.M., Petite Collection Maspéro, Paris 1976.

12 - Abdallah Laroui : Islam et histoire, Albin Michel, Paris 1999.

13 - Yves Marquet : La philosophie des Ikhwan al-Safa, Editions SNED, Etudes et Documents, Alger 1973.

14 - Abdelghani Megherbi : Le Monde musulman, Editions du Parti, Alger 1977.

15 - Eva de Mitray Meyerovitch : Anthologie du Soufisme, Sindbad, Paris 1978.

16 - Eva de Mitray Meyerovitch : La prière en Islam, Albin Michel, Paris 1997.

17 - Michel Random : La Connaissance et le Secret, Dervy-Livres, Paris 1992.

18 - Jalal ud-Dine Rumi : Rubaiyat, Albin Michel, Paris 1987.

19 - Jalal ud-Dine Rumi : Le Livre du Dedans, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

Références :

1 - Al-Hallaj : Poèmes mystiques, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1998.

2 - Al-Munaddjid, Salah ed-Dine : Le concept de justice sociale en Islam, O.P.U., Alger 1982.

3 - Boissard, Marcel A.: L'humanisme en Islam, Albin Michel, Coll. Présence du Monde Arabe, Paris 1979.

4 - Bonaud, Ch.: Le Soufisme et la spiritualité islamique, Maisonneuve-Larose, Paris 1991.

5 - Coran, traduction, Editions Baudouin, Paris 1980.

6 - Elahi, B.: La voie de la Perfection, Seghers, Paris 1976.

7 - Gardet, Louis : La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1969.

8 - Ibn Arabi : Les Illuminations de la Mecque, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

9 - Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Editions Sindbad, Paris 1978.

10 - Laroui, Abdallah : Islam et histoire, Albin Michel, Paris 1999.

11 - Laroui, Abdallah : L'Histoire du Maghreb, T.2, F.M., Petite Collection Maspéro, Paris 1976.

12 - Laroui, Abdallah : L'idéologie arabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris 1976.

13 - Marquet, Yves : La philosophie des Ikhwan al-Safa, Editions SNED, Etudes et Documents, Alger 1973.

14 - Megherbi, Abdelghani : Le Monde musulman, Editions du Parti, Alger 1977.

15 - Meyerovitch, Eva de Mitray : Anthologie du Soufisme, Sindbad, Coll. Islam, Paris 1978.

16 - Meyerovitch, Eva de Mitray : La prière en Islam, Albin Michel, Paris 1997.

17 - Random, Michel : La Connaissance et le Secret, Dervy-Livres, Paris 1992.

18 - Rumi, Jalal ad-Din : Le livre du Dedans, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

19 - Rumi, Jalal ad-Din : Rubaiyat, Albin Michel, Paris 1987.



Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 41 - 61
ISSN 1112-5020

Le paradoxe des cultures

Hafsa Bekhelouf
Université de Lyon 3, France

Résumé :

Pourquoi s'intéresser à la littérature maghrébine d'expression française aujourd'hui ? Peut-on dire que cette littérature est à cheval entre la culture orientale et la culture occidentale ? Notre connaissance des pays du Maghreb est aujourd'hui souvent tributaire de ce qui est véhiculé par les médias qui, tout en prétendant diffuser des informations, ne manquent pas de faire circuler des clichés réducteurs sur les "pays arabes". Cela dit en passant, il est bon de souligner que l'un des clichés les plus récurrents est celui qui traite de la condition féminine au Maghreb.

Mots-clés :

littérature, francophonie, érotisme, femme, Islam.

The paradox of cultures

Hafsa Bekhelouf
University of Lyon 3, France

Abstract:

Why take an interest in French-speaking Maghreb literature today? Can we say that this literature straddles Eastern culture and Western culture? Our knowledge of the Maghreb countries today is often dependent on what is conveyed by the media which, while claiming to disseminate information, do not fail to circulate reducing clichés on "Arab countries". By the way, it is worth pointing out that one of the most recurring clichés is the one that deals with the status of women in the Maghreb.

Keywords:

literature, Francophonie, eroticism, woman, Islam.

La littérature maghrébine de langue française pose une question nationale : qui sommes-nous ? "Le premier récit érotique écrit par une femme arabe", telle est la phrase d'accroche que nous lisons actuellement sur le bandeau du roman de Nedjma, qui s'intitule L'amande(1). Ce livre est écrit en français. Il est très médiatisé. Pour quelles raisons ? Est-ce parce qu'il est

Publié le : 1/3/2005
hafsa.bekhelouf@univ-lyon3.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

littérairement exceptionnel ? Ou plutôt parce que la combinaison "femme arabe" et "sexualité" est très à la mode aujourd'hui ?

La critique française l'érige en un livre qui révolutionne l'érotisme féminin pour la société arabo-musulmane. Paradoxalement, cette révolution ne se fait pas dans la langue de ces sociétés arabo-musulmanes mais dans une langue étrangère. Ce livre est publié en France, pas en Algérie, ni au Maroc, ni en Tunisie. Qui vit vraiment la révolution, si vraiment révolution il y a ? Cet exemple est un exemple parmi tant d'autres de livres écrits par des auteurs maghrébins en langue française et qui ne connaissent de succès qu'en France ou en Europe.

Pourquoi s'intéresser à la littérature maghrébine d'expression française aujourd'hui ? Peut-on dire que cette littérature est à cheval entre la culture orientale et la culture occidentale ? Notre connaissance des pays du Maghreb est aujourd'hui souvent tributaire de ce qui est véhiculé par les médias qui, tout en prétendant diffuser des informations, ne manquent pas de faire circuler des clichés réducteurs sur les "pays arabes". Cela dit en passant, il est bon de souligner que l'un des clichés les plus récurrents est celui qui traite de la condition féminine au Maghreb. A l'origine de cette volonté de traiter du statut de la femme "arabe", une difficulté bien évidente à comprendre le phénomène dans sa spécificité autant que dans sa diversité. Finalement, dans le fond voir la femme "arabe" désabusée de l'autre coté de la Méditerranée rassure les médias occidentaux et les confortent dans leurs positions de garant des droits de l'homme. Les nuances se perdent.

Cela n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de thèmes banalisés et traités sans le moindre souci d'authenticité. Dans ce contexte, il est utile de s'intéresser à la littérature maghrébine de langue française qui peut témoigner de la richesse (ou bien des lacunes) et du dynamisme (ou bien de la sclérose) d'une culture ancienne, ainsi que d'une rencontre des cultures qui, aujourd'hui encore, soulève les passions et de multiples

questionnements. On raconte que cette littérature s'est appropriée "la langue de l'Autre" pour exprimer les multiples facettes de son imaginaire propre. Il nous est peut-être tous arrivé de rêver en langue étrangère.

Avant de vérifier ce présupposé et d'analyser une telle expérience, il s'agira de définir ce que nous entendons de façon générale par l'expression de littérature maghrébine francophone. Effectivement on peut se demander de façon légitime quelles sont les productions littéraires qui entrent sous la catégorie de "littérature maghrébine d'expression française".

L'origine de l'expression littérature maghrébine d'expression française remonterait et serait citée, selon Khatibi, dans un ouvrage de 1911 de Robert Rondau "Les Algérianistes" qui aurait donc fait émerger la spécificité d'une littérature romanesque nord-africaine d'expression française. Un ou le premier roman serait de Hadj Hammou Abdelkader qui s'intitule "Zohra, la femme du mineur" (1926).

Au départ, cette littérature se présentait comme un événement formidable pour les pays du Maghreb. Khatibi(2) explique l'élan prononcé par la France devant la littérature maghrébine de langue française par une tentative de déculpabilisation. Il fallait montrer que les peuples colonisés "ne sortaient pas du néant, qu'elles (sociétés) étaient dotées de valeurs authentiques et d'une véritable culture"(3). En revanche, du point de vue de certains auteurs maghrébins, il eut un sentiment d'avoir servi des intérêts étrangers, qui masqua leurs intentions propres nées de l'enthousiasme premier des éditions françaises qui elles, se ruaient sur son "arabe de service". Aussitôt né, aussitôt envolé. L'enthousiasme s'évanouit aussi vite qu'il apparut. Khatibi affirme que ces auteurs se sentirent blessés : "Ils ont le sentiment honteux d'avoir été utilisés"(4).

On assigna à cette première génération la mission de dire le drame de la société en crise. Et paradoxalement, aujourd'hui on a également le sentiment que certains se font le porte parole des

misères des sociétés maghrébines. Que nous dit cette littérature ? Les mouvements des partis politiques de la droite française s'indignaient devant le fait que ces auteurs portaient une forte critique voir des insultes sur la France dans leur "propre langue". On se demandait de quels droits un étranger se permettait-il de les insulter dans leur propre langue.

Mais cette révolte par l'écriture fut largement acceptée et reconnu par les mouvements politiques de gauche qu'on considérait comme masochistes puisque ils soutenaient une littérature qui rejetait sa propre identité nationale. Dès le départ, cette littérature est interpellée comme une littéraire "miroir", une littérature du reflet des sociétés et des situations plurielles du Maghreb.

1 - Qu'est ce qui fait la conscience nationale ?

Est-ce l'origine de l'auteur qui constitue le critère ? Ou alors les thèmes abordés dans l'œuvre ? Est-ce le lieu de naissance, ou le nom aux consonances arabes de l'auteur qui déterminent l'appellation "littérature maghrébine d'expression française ?"

En effet, nous pouvons prendre comme exemple l'écrivain Nina Bouraoui. Cette femme qui est née en 1967 a reçu le prix Goncourt en 1991 pour son roman La voyeuse interdite. Cette femme est née à Rennes et est issue d'une famille biculturelle dont le père est algérien. Née en France, vivant en France, de langue maternelle française, Nina Bouraoui est néanmoins rattachée à la littérature maghrébine de langue française. Vous pourrez trouvez son roman classé dans les librairies au rayon "littérature du Maghreb". Elle n'est donc pas considérée comme un écrivain français mais un écrivain maghrébin.

Ces petits problèmes que pose l'attribution du statut national de l'écrivain soulèvent la question d'identité nationale. Qui est quoi ? Qui est français ? Qui est maghrébin ? En France, on n'assume pas certaines identités. D'un coté, on n'arrive pas à classer ces auteurs dans la littérature française, puisque la culture arabe demeure dans les esprits une culture étrangère. Du

coté des auteurs, ne sachant pas qui on est vraiment, on accepte d'être placé dans cette littérature spécifique.

Toutes ces difficultés ne renvoient-elles pas à des questions historiques ? Si la France accepte et reconnaît la culture maghrébine comme étant un aspect intégrant de sa propre culture, alors la France pourra faire son travail de mémoire en ce qui concerne son ancienne position de France colonisatrice et républicaine à la fois. Le rejet que la communauté maghrébine vit au quotidien en France est dû à ce refus pour la France de se rappeler qu'elle a été dominatrice injustement d'un ensemble de peuples. Inconsciemment la présence des "Arabes" en France, rappelle constamment à la France qu'elle a fauté dans son histoire. Elle n'est pas l'image qu'elle se renvoie en tant que parfaite garante des droits de l'Homme, que sa constitution porte en préambule. Et sous cet aspect du problème, on peut se demander si l'écrivain maghrébin existe vraiment. Quels sont les critères qui déterminent l'écrivain national ?

Khatibi répond à cette question en considérant que l'écrivain national est celui qui "se considère comme tel et qui assume ce choix". On peut se demander si un écrivain nord-africain qui s'exile plus de dix ans en France ou ailleurs fait encore partie de la littérature maghrébine. Cela nous amène à examiner ce que révèle en réalité le concept de "littérature maghrébine d'expression française". Que veut-il vraiment dire ?

En effet, cette expression veut dire que d'une part que cette littérature n'appartient pas au patrimoine littéraire, voir culturel, français. D'autre part, elle souligne que cette littérature n'est pas de France mais qu'elle s'exprime dans la langue française. On peut dire, d'un certain point de vue que cette littérature est le terrain d'expression de deux cultures.

2 - Question d'identité ?

La langue est un accès direct à la culture. Parler le français, dans une démarche artistique, c'est d'un certain point de vue revendiquer cette culture. C'est également employer les

catégories de pensée d'une culture pour s'exprimer. En effet, user d'une langue présuppose pour celui qui en use de dominer les concepts, les éléments culturels présents dans les usages que la communauté fait des mots.

Mais si on déchiffre un peu ce concept, on peut être amené à plusieurs interprétations. Ce concept reviendrait à dire : la littérature maghrébine d'expression française c'est l'acte d'écrire d'un maghrébin en une langue qui n'est pas "la sienne". Glissement facile. On peut se demander s'il est pertinent de dire qu'une langue appartient à une certaine catégorie de personne. Y a-t-il une propriété de la langue ? Si oui, qui peut revendiquer cette propriété et au nom de quoi ? Si on prend la peine de s'intéresser à cette question, on remarquera que beaucoup d'ouvrages qui abordent la littérature maghrébine d'expression française vont avoir recours au concept de "la langue de l'Autre", dans une démarche qui tente de justifier la raison d'être de cette littérature. Tout cela va se traduire par l'idée communément partagée que les écrivains maghrébins usent de "la langue de l'Autre" pour la retourner contre lui, pour critiquer, pour se libérer, pour exprimer des choses qu'ils ne peuvent pas dans "leur langue" etc.

Or l'idée que la langue est à "l'Autre" signifierait que l'Autre en est maître et possesseur. Et implicitement, "moi", écrivain maghrébin, issu de cette culture colonisée, j'use d'une langue dont je ne suis pas maître et donc n'en suis pas possesseur. Par conséquent, je demeure encore tributaire de ce rapport du dominant (colon) et du dominé (colonisé). Et c'est cet autre, qui prétend en être le maître exclusif et qui par un processus politique et psychologique, qui me laisse croire que je ne suis pas maître de la langue française.

Jacques Derrida exprime ce sentiment dans son ouvrage Le monolinguisme de l'autre : "Parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence

coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme la (sienne)"[5].

Afin de saisir l'importance des enjeux liés à l'écriture, il faut comprendre d'abord le rapport historique de l'écrivain africain avec la langue de son ancien colonisateur. J. Derrida nous rappelle que, même chez les élèves dont la langue maternelle était le français, l'initiation aux règles de l'écriture avait une signification tout autre dans le contexte colonial : "Pour les élèves de l'école française en Algérie... le français était une langue supposée maternelle mais dont la source, les normes, les règles, la loi étaient situées ailleurs... Ailleurs, c'est-à-dire dans la métropole. Dans la Ville-Capitale-Mère-Patrie... La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal... Un pays de rêve, donc, à une distance inobjectivable. En tant que modèle du bien-parler et du bien-écrire, il représentait la langue du maître".

Et quelque part de façon très proche pour certains ou alors très lointaine pour d'autres, il y a un rapport très étroit avec les polémiques contemporaines qui touchent la société française. En effet, dans le débat sur la question de l'intégration de la communauté maghrébine en France, nous voyons derrière ce concept de "littérature maghrébine d'expression française", une autre forme (plus correcte ?) de dire ce que l'on entend tous les jours au quotidien, l'expression : "c'est un français d'origine maghrébine".

Il faut rappeler que ce genre de remarques faites en ce qui concerne des individus de citoyenneté française, appelés également "beurs", nés sur le territoire national français, dont la langue maternelle est le français, sont constamment ramenés dans une autre dimension culturelle qui n'est pas la systématiquement la leur. De ce fait, on se trouve dans une confusion identitaire complète des deux cotés, si on peut dire.

L'identité française a besoin de se construire. Et elle se construit perpétuellement et s'interroge. Aujourd'hui à l'époque de la mondialisation, de l'après-décolonisation, à quoi ou plutôt à qui renvoie l'identité française ? Sur quelle image vit-on ? Khatibi exprime ce trouble de l'identité et montre comment la langue réfléchit l'image que l'on se fait de soi : "La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne je ne sais rien". "Te parlant dans ta langue, je suis toi-même sans l'être, m'effaçant dans tes traces"(6). Or cet "Autre" se perd dans l'image que le "maghrébin" lui rend de lui-même.

Nous ne cherchons pas à porter un jugement du type : il aurait fallu classer ce qui est appelé "littérature maghrébine d'expression française" dans la catégorie littérature française ou littérature maghrébine. Néanmoins, nous souhaitons comprendre pourquoi cette appellation est ainsi formulée. Et que peut révéler cette association de mots ? Si on inverse les données, il s'agit par exemple de se demander si des auteurs d'origine européenne de culture française qui se mettaient à écrire des romans, des poèmes (etc.) en arabe, seraient classés dans une rubrique "littérature française d'expression arabe".
Paradoxalement, l'écrivain maghrébin use d'une langue "étrangère" pour saisir une identité.

Environ 50 ans après l'éclosion d'une littérature maghrébine écrite en français, on pourrait croire que l'emploi de la langue française aujourd'hui par certains auteurs, jeunes ou anciens, peut être interprété comme la volonté de participer à une dimension universelle (si dimension universelle, il y a), dans le sens où il y aurait un dépassement de la culture nationale dans le but d'atteindre des idéaux partagés pas tous.

3 - La langue française langue de l'universel ?

Aujourd'hui grâce aux progrès de la technologie, chaque individu a une conscience du monde. Il ne pense plus localement comme cela était possible il y a des quelques décennies encore. Pour reprendre une citation de deux écrivains : "au moment où

nous entrons dans une ère nouvelle de l'évolution humaine, celle des relations à l'échelle du globe, il est évident que tout homme a deux patries, la sienne et la planète Terre"(7).

Nous vivons l'époque de la mondialisation avec tout ce qu'elle implique, c'est à dire que nous sommes dans la communication rapide, mondiale, par l'avènement d'Internet(8), du commerce international, du droit international etc. Il semblerait donc que l'utilisation d'une langue comme le français, qui est utilisé aux quatre coins de la planète, peut relever d'une démarche mondialiste. Le français se situe au 9e rang des langues les plus utilisées. On compte aujourd'hui un peu plus de 169 millions de francophones à travers le monde, soit 3,2% de la population mondiale. L'Europe regroupe 44% de la population francophone, l'Amérique 7,6%, et l'Afrique 46,3%, l'Asie 1,8% et l'Océanie 0,3%(9). Ces chiffres parlent d'eux même et soulèvent en même temps un paradoxe puisque l'Afrique contient plus de locuteurs d'une langue latine qu'en Europe.

En ce qui concerne le Maghreb les données sur la francophonie recensent plus de 33,4 millions de francophones (64% des Tunisiens, 57% des Algériens et 41,5% des Marocains), la francophonie y est très présente.

4 - Le français langue de 2e plan ou utilitaire ?

Par conséquent le français peut servir de passerelle linguistique entre le monde arabe et l'occident. Nous entendons par passerelle linguistique la capacité à véhiculer l'imaginaire ou l'identité d'une certaine culture par le biais d'une langue étrangère à cette culture en question. On pourrait ainsi dire que la littérature maghrébine d'expression française peut être définie comme "littérature arabe écrite en français" selon les termes d'André Miquel(10) (au sujet de l'œuvre de Tahar Ben Jelloun). Cela signifierait qu'on assiste à une forme de traduction de l'imaginaire maghrébin en langue française.

Naturellement, à partir de là, on peut se demander si la littérature maghrébine écrite en français est une transposition

des genres littéraires arabes en français. Pour donner un exemple, est-il possible de parler de "Qissa d'expression française", de "Maqama d'expression française", ou encore de "Rihla d'expression française" ? On pourrait bien entendu objecter à cela le fait que l'arabe n'est pas une langue locale ou régionale et qu'elle peut très bien se suffire à elle même et prétendre à une dimension universelle à partir de ses propres mots. Dans les sociétés maghrébines, l'arabisation de l'enseignement est aujourd'hui un fait, et le français a le statut d'une langue étrangère. Et pourtant, nombreux sont ceux qui écrivent en français. Il y a donc lieu de s'interroger sur les motivations de ces auteurs. Par conséquent, un rappel sur le statut de l'arabe est nécessaire pour comprendre cette volonté d'aller chercher ailleurs.

En effet, il existe un courant au sein des pays arabes qui revendique l'inaptitude de la langue arabe de vivre avec la modernité. Elle aurait déjà un statut de langue morte. Un petit exposé sur la langue arabe et son évolution est une tentative de réponse quant à l'interrogation : pourquoi ne pas écrire en arabe ? En tentant de donner une réponse illustrée à cette question nous tenterons de répondre à la question : pourquoi encore écrire en français aujourd'hui ?

5 - La relation de l'écrivain maghrébin avec sa langue :

Or le problème de fond qui se pose avec la langue arabe, qui est employée dans ces pays, est que ces pays sont, dans la majorité des cas, pour ne pas dire dans la totalité des cas, des pays totalitaires où l'expression littéraire passe par le regard religieux ou politique ou par les deux quand ces deux se confondent au sein du pouvoir étatique. Et puis qui lit vraiment l'arabe classique dans les pays arabes ?

1. Censure et analphabétisme :

Le taux d'analphabétisme reste élevé aujourd'hui. L'article de Michel Faure dans l'Express du 6 novembre 2003, rappelle le constat général sur la situation des productions

littéraires dans le monde arabe qui "publie de moins en moins de livres, lesquels sont de moins en moins lus et de plus en plus censurés"[11].

2. Pourquoi faire un rappel du statut historique et contemporain de la langue arabe ?

Il nous semble primordial de faire état de la langue arabe aujourd'hui comme nous venons de le faire pour montrer que cette langue a une dynamique propre et surtout une réception au sein de ces sociétés arabes qui est complètement différente de celle du français.

Prendre en considération l'idée que le français est une passerelle à l'universel c'est dépasser quelque part le point de vue premier qui fût émis en ce qui concerne l'emploi du français en tant que langue du colonisateur. En effet dans l'ouvrage, La littérature maghrébine d'expression française, Jean Déjeux rappelle comment le français s'est imposé en Algérie, au Maroc, et en Tunisie. Pour la France, franciser les "indigènes" était un dessein dès le début de la conquête de l'Algérie en 1830. Le capitaine Richard en 1846 souhaitait "s'emparer de l'esprit du peuple" après "s'être emparé de son corps".

Quant au Maroc et la Tunisie sous protectorat français pour le premier en 1912 et pour le second en 1881, ils surent garder leurs patrimoines culturels, voire leurs identités par rapport aux Algériens qui dans la première moitié du 20e siècle vivent une période "d'acculturation" et réclament un statut de français à part entière. Ainsi la maîtrise du français par les Marocains et les Tunisiens est le fait d'une élite intellectuelle. Certes, il est évident que la colonisation est la cause directe de l'existence d'une littérature maghrébine d'expression française.

6 - L'exil dans la langue :

Dans une nouvelle de Ali Bouguerba[12] qui s'intitule Lyon-Mosta[13] le personnage de la nouvelle, qui narre son retour à la terre natale après une longue absence, décrit la réalité de cette société algérienne en proie au terrorisme : "La société était déjà

partagée et parmi ceux qui restaient, beaucoup pensaient que la solution étaient dans l'exil". L'exil peut-il être la solution au problème algérien et par extension aux problèmes maghrébins ?

Il y a un exil dans la littérature maghrébine d'expression française. On peut le déterminer comme un thème propre à cette littérature s'appliquant et pouvant s'étendre à toute la littérature africaine francophone. Que faut-il comprendre par "exil"? Selon une première définition du dictionnaire, l'exil peut être provoqué par deux choses : l'exil peut être une expulsion de quelqu'un hors de sa patrie qui le conduira dans un lieu étranger où il résidera. L'exil peut être aussi le résultat d'un acte mûrement réfléchi et qui conduit un individu à séjourner hors de sa région, de sa ville d'origine, en un lieu où on se sent comme étranger.

En apparence le terme semble clair et les répercussions psychologiques de l'exil sans équivoque. Dans la pensée occidentale, l'exil est souvent assimilé à toute une série d'états psychologiques négatifs tels que la solitude, l'isolement, l'aliénation et le dépaysement. L'exil ne peut être synonyme de bonheur. Néanmoins l'exil n'aboutit pas forcément à un état absurde. Il est producteur d'une écriture : l'écriture de l'exil.

Au départ, le colonisé se sentait effectivement exilé à l'intérieur de son propre pays, et l'on s'étonnera moins que la culture française ait exercé une fascination certaine sur beaucoup d'écrivains et d'intellectuels africains au point où il se produit un phénomène d'imitation. Or le colon français ne se sentait en exil qu'en Afrique, l'Africain qui n'est jamais tout à fait chez lui en France, quelle que soit son origine, souffre aussi de l'exil en Afrique en proportion directe de son éducation. En fait, le colonisé "civilisé" vit à l'intersection de deux cultures sans appartenir à aucune. La couleur de sa peau, sa religion et sa langue distinguent le colonisé de l'Européen, mais son nouveau savoir et sa connaissance de la langue française l'éloignent de ses propres origines culturelles.

On sait que l'exil est depuis toujours un terrain propice à la création littéraire. Ce rapport créateur entre exil et écriture s'inscrit sur les fondements d'un ensemble de sentiments négatifs, renforçant ainsi l'indéniable ambiguïté de cette condition. On peut se demander si certains ne cherchent pas l'exil pour en être inspiré ?

Cette littérature nous conte des histoires doubles, plurielles, d'ailleurs, de là-bas. C'est une mémoire dédoublée qui se cherche constamment. L'écrivain quand il ne peut pas fuir la réalité de son pays, s'exile dans un ailleurs.

Cet ailleurs est la langue. Et cette langue est le français. Ces pays anciennement colonisés sont l'objet d'une dualité mal assumée, non construite, non reconnue. Paradoxalement certains écrivains s'exilent dans leur propre pays. S'exiler dans son propre pays n'est pas se rendre étranger à sa propre identité ? Si l'écrivain maghrébin écrit dans une langue, prétendue ne pas être la sienne, au sein de sa patrie qui n'use pas de cette langue, on peut se demander s'il ne se crée pas un double statut d'étranger. En effet, il serait d'une part étranger aux yeux de ses compatriotes en n'employant pas la langue vernaculaire de ces derniers et d'autre part aux yeux de la France qui ne le reconnaît pas dans son identité comme faisant parti des "siens". Bien que sensiblement différente, l'expression de l'exil dans la littérature maghrébine de langue française émerge également de la rencontre coloniale de l'Afrique du Nord avec l'Europe. En d'autres termes, l'exil des maghrébins est une affaire européenne.

Et comme dans l'exil géographique, l'exil de la langue permet de porter le regard sur son pays de l'extérieur et de s'extraire de celui-ci pour mieux le restituer et se l'approprier. Ces hommes et ces femmes changent les valeurs des choses par l'écriture et l'expose à un regard nouveau et extérieur.

7 - Que produit l'exil dans la langue ?

Tout d'abord on peut dire qu'il apporte (ou qu'il importe ?)

une nouvelle esthétique, de nouvelles lois dans les structures. Paradoxalement l'exil s'écarte pour mieux revenir. En effet l'écrivain exilé ailleurs ou dans la langue chante, raconte la patrie. On retrouvera dans cette littérature un ensemble de thèmes souvent abordés : la violence, l'exil linguistique, la mémoire politique et le comportement social ou éthique. Ces écrivains maghrébins qui composent et puisent dans le français opèrent un mouvement de déplacement, une sorte de "diaspora linguistique"(14). Le problème est qu'il en résulte que les "études francophones" (en ce qui concerne l'étude de l'histoire, des identités culturelles ou de la littérature des pays francophones) sont souvent mises en exil par l'université française, qui ne reconnaît pas le rapport de cette littérature considérée comme "étrangère" avec l'histoire culturelle et littéraire de la Métropole.

En revanche, l'exil dans une langue étrangère à ceux du pays est inéluctablement inutile dans l'impact potentiel que cette littérature pourrait produire dans les prises de conscience. En effet, comme nous l'avons rappelé sur la question de l'usage de la langue arabe et française dans les pays maghrébins, peu de personnes ont accès au français. Lire un roman en français est exceptionnel et réservé à une élite. Waciny Laredj soulève un point important à travers le personnage de Don Quichotte(15) dans son roman "La Gardienne des Ombres". En effet, il semblerait que l'exil dans une autre langue soit une illusion pour le pays en question : "On ne peut se libérer que dans sa propre langue. On peut connaître mille langues, une seule est capable de supporter toutes nos folies et nos rêves enfouis"(16).

8 - Dans quelle langue écrire aujourd'hui ?

La question qui nous occupe aujourd'hui est de comprendre la raison pour laquelle certains auteurs passent par le français pour s'exprimer actuellement. Et nous soutenons qu'il y a une ou plusieurs raisons, conscientes ou inconscientes à ce phénomène. Que révèle cette littérature exprimée en français ? Qui se reconnaît dans ces textes ? A qui s'adressent-ils réellement ?

Grosso modo, disons qu'il y a deux thèses qui s'affrontent pour justifier de l'emploi de la langue française. La langue française est insuffisante pour exprimer la pensée d'un arabe. Khatibi cite Malek Haddad(17) qui dit à ce propos : "même s'exprimant en français, les écrivains d'origine arabo-berbère traduisent une pensée spécifiquement algérienne, une pensée qui aurait trouvé la plénitude de son expression si elle avait été véhiculée par un langage et une écriture arabe. "Nous nous faisons comprendre. Les mots, nos matériaux quotidiens, ne sont pas à la hauteur de nos idées et encore bien moins de nos sentiments". "Il n'y a qu'une correspondance approximative entre notre pensée d'arabe et notre vocabulaire de français"(18).

La question qui nous occupe aujourd'hui est de comprendre la raison pour laquelle certains auteurs passent par le français pour s'exprimer actuellement. Il y a une pluralité d'arguments apportés par les écrivains qui justifient l'emploi du français. Et nous soutenons qu'il y a une ou plusieurs raisons, conscientes ou inconscientes à ce phénomène. Que révèle cette littérature exprimée en français ? Qui se reconnaît dans ces textes ? A qui s'adressent-ils réellement ?

Ainsi la langue française n'a été et ne devrait être qu'une façon de se faire entendre par l'autre en lui renvoyant par sa langue sa propre critique. Et il est vrai qu'au début, cette littérature fut une littérature de contestation et une demande de reconnaissance. Khatibi affirme en 1971 dans le journal Le Monde, que l'emploi du français a été motivé par l'envie de "se servir de la langue de l'Autre pour la retourner contre celui-ci"(19). D'ailleurs, les ouvrages de Khatibi s'en ressentent par une déconstruction de la syntaxe et un assemblage inattendu des mots qui dans l'ensemble a fait l'objet d'une certaine critique concernant les ouvrages qui ont obéi à cette mouvance. Ils furent taxés de galimatias et de texte sibyllin. Son objectif est de dominer la langue française pour la rendre étrangère à ses locuteurs : "piller le dictionnaire de l'autre n'est pas s'approprier

son imaginaire ?"[20]. Il y a comme une volonté de torturer le français comme la France a chamboulé et détruit les âmes de ces individus.

Pour d'autres la langue française est libératrice de la pression sacrale de l'arabe et permet donc l'expression de l'intimité. Elle permet la mise à nu d'un individu. En effet, Tahar Ben Jelloun déclare qu'il n'aurait pas pu écrire L'enfant de sable en arabe parce que le contenu de son roman relève de l'hérésie du point de vue de la culture marocaine. Ainsi la langue arabe se heurte à l'arabe du Coran, de la religion, des parents. Ainsi on peut imaginer que l'usage d'une autre langue est libératrice de la pression parentale, de la pression sociale. Ces auteurs cherchent à s'affranchir du regard que la langue arabe, qui renvoi finalement, à une sorte de "super tuteur". Ainsi user d'une autre langue, langue profane, permet d'aborder les tabous de la société. La langue française devient la langue de l'Interdit, du Haram en arabe. Certains sont allés jusqu'à dire que la langue arabe est la langue de la mère (la langue maternelle) donc user de cette langue devenait quasi incestueux. Il en fallait une autre pour parler de ce qui n'est pas permis. Il y a dans le français la possibilité de se libérer des contraintes communautaires, puisque cette dernière a un accès limité au français, et de pouvoir critiquer la tribu en toute immunité. Ainsi l'écriture de l'altérité permet toutes ces possibilités. Elle libère le "je" de l'écrivain de son immaturité pour se personnaliser. En même temps, la langue française permet la revendication du "je" de l'écrivain. Il semblerait qu'en arabe l'usage de la première personne du singulier soit succédée par une formule traditionnelle qui le condamne : "Que Dieu me préserve de l'usage d'un pareil pronom, car il est l'attribut du Diable"[21]. Mais en se libérant de la pression communautaire, ne s'éloigne-t-on pas de la communauté en elle même ?

Cette littérature inspire des jugements différents dans sa réception. En fonction de la rive où l'on se situe, cette

littérature cause de l'enthousiasme ou du rejet. En effet, elle peut amener à dénigrer l'écrivain en le taxant de pro-européen, en lui reprochant de renier sa culture. Entre les deux, il y a eu l'idée de lancer un français algérien à l'image d'un américain aussi différent de l'anglais (Henri Kréa) mais cette idée ne séduit personne. Partons de l'idée que l'acte d'écrire pour un écrivain est un acte individuel et culturel. Cela signifie que l'acte d'écrire présume l'existence d'un être qui écrit certes pour lui-même, mais tout en ayant conscience que son écriture sera partagée par les Autres.

Selon Jacques Madelain, "le monde n'est pas que ce que les mots nomment de lui, les "choses" ne se réduisent pas à la manière dont on les dit, ni à ce qu'on dit d'elles. Et pourtant le regard qu'on porte sur elles, se construit, s'ajuste, se diaphragme selon les images exprimées par d'autres regards. Il est difficile d'imaginer à quel point nous sommes faits par l'écriture et la parole, à quel point nous sommes sculptés dans les plis de nos circonvolutions cérébrales par la résonance des mots. Aussi c'est un mouvement de nécessité qui peut contraindre certains d'entre nous à prendre la parole - tout texte écrit, qui se veut de témoignage, est à un moment ou un autre dit par son créateur, dit à son corps défendant pour essayer de comprendre ce qui nous est arrivé..."[(22)].

Donc il y a une conscience réelle du public lecteur de la part de l'écrivain. Pour l'auteur maghrébin qui ne s'exprime pas forcément dans sa langue natale, il possède en lui une conscience dédoublée du fait qu'il écrit dans une autre langue. Et finalement on ne peut pas dissocier ou réfléchir sur la nature de l'auteur maghrébin qui publie ses œuvres sans le ramener à ses lecteurs. Et nous rejoignons Amine Touati qui affirme qu'au départ il y a toujours une volonté calculatrice ou intentionnée du sujet qui écrit "car souvent l'homme n'a que les idées de ses intérêts ; à l'arrivée il ne reste qu'une expérience unique. De s'être retrouvé au-delà des considérations de départ". Finalement, pour Amine

Touati, "il n'y a qu'un seul écrivain qui vaille, celui qui lit beaucoup et qui n'écrit jamais, si ce n'est dans sa tête"[(23)].

Différentes études en France ont été menées sur la littérature maghrébine d'expression française. Principalement ces études s'étendent sur la période allant de la colonisation à la décolonisation puis de la décolonisation jusqu'au années 1990. Il est important de prendre en compte pour étudier cette littérature le contexte socio-historique dans lequel les œuvres littéraires se produisent au Maghreb.

9 - Conditions d'émergence du roman maghrébin :

Amine Touati affirme dans la revue Algérie Littérature Action qu'il "écris en français pour les arabisants. Je peux écrire en arabe pour les francophones mais ceux-là ne lisent jamais qu'en français, alors j'en suis dispensé"[(24)].

La littérature pour les maghrébins apparaît comme un espace d'expression où ils l'utilisent la littérature comme un exutoire puisqu'ils ne peuvent prendre la parole dans la Cité qui s'est construite sur la censure. Il ne s'agit pas de réduire la littérature à un ensemble de revendication. Bien au contraire. Mais comme le dit Amine Touati, l'acte même d'écrire échappe à celui qui écrit : "On peut écrire pour rallier un camp, manifester une adhésion, à une idée par exemple, à un pouvoir, un lobby, un intérêt quelconque. Cependant l'acte d'écrire fait perdre de vue cette mesquinerie. En écrivant, on se met à croire qu'on s'élève, on transcende les contingences. Ce processus s'opère à notre insu, il est dû à la magie du mot, ou plutôt à l'authenticité des émotions que soulèvent en nous l'alignement des mots, la succession des phrases. Au départ, il y a toujours un calcul car souvent l'homme n'a que les idées des ses intérêts ; à l'arrivée il ne reste plus que le sentiment d'avoir vécu une expérience unique"[(25)].

Nous cherchons à déterminer le concept de littérature maghrébine d'expression française. La véritable question est de savoir à quoi cette littérature réfère. Sur quelle symbolique joue-

t-elle ? D'où part la littérature maghrébine ? Où veut-elle en venir ? Quelles sont ses intentions ? Nous savons que la littérature maghrébine d'expression française entretient une étroite relation depuis ses débuts avec le contexte social et politique. Elle se nourrit de la guerre de libération, mais pas seulement. En tous les cas elle a permis de réaffirmer un "inconscient mutilé" selon les mots de Jacques Berque. Le Maghreb a pris conscience à partir des années 90 que l'islamisme prenait de plus en plus de l'ampleur dans ses pays. Donc il est intéressant de voir d'une part si ce phénomène est approprié par cette littérature et si c'est le cas comment elle le traite.

Ainsi notre problématique s'inscrit dans la continuité des questions qui ont été posées dès l'apparition de cette littérature tout en soulevant des questions contemporaines à cette réalité artistique. Par exemple, comment expliquer le fait de catégoriser un écrivain français, de langue maternelle française, vivant sur le territoire français, dont le nom est à consonance arabe sous la catégorie littérature maghrébine de langue française ? Ou encore, si on prend l'exemple de l'Algérie, le rapport politique à la langue française n'est plus le même. En effet, nous avons rappeler que l'Algérie avait interdit l'usage officiel de la langue française en 1991 obéissant ainsi une démarche classique : le discours nationaliste imagine que les Arabes du septième siècle n'ont pas conquis mais ouvert (fath) l'Algérie à la vérité de l'islam et aux traditions islamiques. La culture arabe et l'islam seraient la propriété de toutes les couches de la population algérienne et constitueraient leur identité. Dans cette perspective, il n'y a plus de place pour la langue française.

La revue Algérie littérature/action est une revue-collection éditée en France par Aissa Khelladi et Marie Virolle et qui se charge de publier sans restrictions : "Toutes les sensibilités ont droit de cité dans ces pages, tous les styles, toutes les préoccupations, surtout si elles sont novatrices : regard posé sur une Algérie, d'aujourd'hui, d'hier ou en devenir ; voix de celles

et de ceux qui se reconnaissent comme Algériens, de nationalité de cœur ou d'esprit. L'Algérie, du dedans et du dehors, veut plus que jamais dire sa pluralité"(26). Cette revue est une tentative de réponse à la question : aujourd'hui, pourquoi le français comme mode d'expression par une certaine catégorie d'écrivain ?

Enfin il ne faudrait pas oublier les difficultés qui sont liées au monde de l'édition et qui conditionnent l'existence de la littérature telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Notes :

1 - Nedjma : L'amande, Editions Plon, Paris 2004.

2 - Sociologue, écrivain, essayiste marocain contemporain sur lequel nous reviendrons.

3 - Abdelkébir Khatibi : Le roman maghrébin, essai, p. 10.

4 - Ibid., p. 10.

5 - J. Derrida : Le monolinguisme de l'autre, p. 27.

6 - A. Khatibi : Amour bilingue, p. 11.

7 - Ward Dubos : Nous n'avons qu'une terre, Editions j'ai lu, p. 13.

8 - Le terme "Internet" signifie réseau électronique international.

9 - Selon les données de 1997-1998 du Haut Conseil de la francophonie.

10 - Interrogé en 1988.

11 - L'Express du 6 novembre 2003, article Le désert du savoir, par Michel Faure.

12 - Né en 1952 en Algérie, il exerce le métier de Consultant Formateur et travaille activement dans des associations culturelles bénévolement.

13 - Titre qui évoque le trajet estival de certains Algériens quand ils retournent en Algérie. "Mosta" est le diminutif de la ville de Mostaganem située dans l'Oranie. Cette nouvelle de 1999 et peut être lue grâce à la diffusion de la Revue Algérie Littérature Action du mars-avril 2000.

14 - Nous voulons signifier par "diaspora", terme qui est employé pour les migrations du peuple juif, l'idée d'un voyage vers un ailleurs.

15 - Descendant du véritable personnage de Cervantès, qui est un attaché culturel envoyé à Alger.

16 - La Gardienne des Ombres, traduit de l'Arabe. Pour en lire un extrait se référer à Algérie Littérature Action, N° 3-4, p. 34.

17 - A. Khatibi : Le roman Maghrébin, essai, p. 38.

18 - Malek Haddad : Les zéros tournent en rond, 1961.

19 - Le Monde du 17 décembre 1971.

20 - Ibid.

21 - Algérie, 30 ans, les enfants de l'indépendance, série monde, mars 1992, p. 119.

22 - Jacques Madelain : L'errance et l'itinéraire : lecture du roman maghrébin de langue française, Ed. Sindbad, 1983, p. 12.

23 - Algérie Littérature Action 2001, p. 16. Amine Touati est né en 1953, à Ain Bessem, en Algérie dont le véritable nom est Aïssa Khelladi. Il répond à la question de Algérie Littérature Action : "Milan Kundera a dit : "On est persuadé d'écrire parce qu'on a à dire ce que personne n'a dit". Il a ajouté qu'on écrit pour contredire ses amis, provoquer ses ennemis et donc plaire en défiant. Qu'en pensez-vous ?".

24 - Textes choisis d'Algérie (1996-2001), Editions Marsa, revue collection mensuelle Algérie Littérature Action, p. 17.

25 - Ibid., p. 16.

26 - Littérature Algérie Action du 5 novembre 1996, p. 79.

Références :

1 - Derrida, Jacques : Le monolinguisme de l'autre.
2 - Dubos, Ward: Nous n'avons qu'une terre, Editions j'ai lu, Paris.
3 - Haddad, Malek : Les zéros tournent en rond, 1961.
4 - Khatibi, Abdelkébir : Le roman maghrébin, essai.
5 - Khatibi, Abdelkébir : Amour bilingue.
6 - Madelain, Jacques : L'errance et l'itinéraire : lecture du roman maghrébin de langue française, Ed. Sindbad, Paris 1983.
7 - Nedjma : L'amande, Editions Plon, Paris 2004.
8 - Revue Algérie Littérature Action.
9 - Touati, Amine : Textes choisis d'Algérie (1996-2001), Editions Marsa, Alger.



Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 63 - 82
ISSN 1112-5020

Une grande figure soufie d'orient et d'occident René Guénon

Dr Larbi Djeradi
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

L'œuvre de Guénon ne peut constituer en soi une initiation proprement dite, mais sûrement une excellente propédeutique à l'aspirant métaphysicien au sens traditionnel du terme, le reste comme il le précise très bien est une volonté et un effort strictement personnels. L'exposition guénonienne de la Tradition Primordiale à travers ses formes orthodoxes se pose comme radicalement "Autre". Autre surtout par rapport à l'ensemble du capital culturel de l'occidentalité moderne dont les origines se situent selon Guénon avec les débuts du XIV^{e} siècle.

Mots-clés :

soufisme, René Guénon, Occident, altérité, spiritualité.

A great Sufi figure from East and West René Guénon

Dr Larbi Djeradi
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Guénon's work cannot in itself constitute an initiation itself, but surely an excellent propaedeutic to the aspiring metaphysician in the traditional sense of the term, the rest, as he clearly specifies, is a strictly personal will and effort. The Guenonian exhibition of the Primordial Tradition through its orthodox forms is posed as radically "Other". Other especially compared to the whole of the cultural capital of modern Occidentality whose origins are located according to Guénon with the beginnings of the XIVth century.

Keywords:

Sufism, Guénon, Occident, other, spirituality.

L'œuvre guénonienne, se situe au-delà et en dehors du politique, du littéraire, du philosophique ou de l'anthropologique. Elle se donne et se veut comme exposition singulière, mais néanmoins magistrale au sens propre du terme,

Publié le : 1/3/2005
djeradidz@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

de la Tradition qui n'est autre que la véritable métaphysique synonyme parfait de l'intellectualité et de la spiritualité.

Cette œuvre est essentiellement de langue française, bien que certains de ses articles sont écrits en d'autres langues (anglais, italien, arabe) et se distribue sur plus de quarante années (de 1909 à 1950)(1). Le corpus guénonien(2) actuellement établi, est constitué de 17 ouvrages édités du vivant de leur auteur, de 10 ouvrages posthumes, d'un recueil d'articles(3) pour Regnabit : Revue universelle du Sacré-Cœur(4), et d'une attribution(5). L'exposition guénonienne de la Tradition Primordiale à travers ses formes orthodoxes (et c'est de cela qu'il s'agit fondamentalement), se pose comme radicalement "Autre". Autre surtout par rapport à l'ensemble du capital culturel de l'occidentalité moderne dont les origines se situent selon Guénon avec les débuts du XIVe siècle. Trois grands moments historiques ponctuent cette modernité : La Renaissance, La Réforme et La Révolution. Ces moments constituent en fait des indicateurs de rupture avec l'"esprit traditionnel" qui prédomine dans l'ensemble des cultures essentiellement structurées par le spirituel. L'anthropologie et la cosmologie traditionnelles gravitent autour de la conception métaphysique orientale de l'unicité du "Principe" unique et premier de toute manifestation et de toute non-manifestation.

1 - Aspects de l'œuvre :

Examinée sur le plan du contenu, l'œuvre guénonienne, est selon Tourniac(6), l'exposition de cinq grands thèmes : la Métaphysique et l'ordre cosmologique, la langue symbolique, les rites : leur nature et leur rôle, l'histoire et les cycles cosmiques et les états multiples de l'Etre. Pour Schuon(7) elle peut être décrite selon quatre aspects majeurs. C'est une œuvre intellectuelle, universelle, traditionnelle et théorique.

Intellectuelle : elle porte sur la connaissance et son instrument fondamental qui est l'Intellect supra-rationnel.

Universelle : elle concerne toutes les formes traditionnelles, en

adoptant selon les opportunités le langage spécifique de telle ou telle forme particulière.

Traditionnelle : les données exposées sont celles de l'enseignement traditionnel, en privilégiant les formes orthodoxes. Par tradition il faut entendre : "ce qui rattache toute chose humaine à la Vérité Divine"(8).

Théorique : l'objectif immédiat et premier de l'œuvre n'est pas la réalisation spirituelle, mais simplement une préparation théorique, qui en est indispensable.

L'œuvre guénonienne peut donc être considérée comme un ésotérisme théorique où se trouve exposée la doctrine traditionnelle et son langage : la Symbolique, ainsi qu'une critique générale aussi bien que détaillée de la modernité. Schuon propose une grille de lecture de l'œuvre guénonienne en quatre grandes parties : Une première partie constituée par "le théosophisme : histoire d'une pseudo-religion", contrefaçons de la Tradition. "L'erreur spirite", critique des théories de la réincarnation, de la transmigration et de la métempsycose. Une seconde partie constituée par "Orient et Occident". "La crise du monde moderne". "Autorité spirituelle et pouvoir temporel". "Le règne de la quantité et le signe des temps".

Cette seconde partie pouvant être désignée dans le jargon moderne comme étant "une philosophie de l'histoire". Elle n'est en réalité que l'expression du regard métaphysique sur l'histoire où l'action doit être subordonnée à la contemplation aussi bien au niveau individuel que social. Dans cette partie sont exposées les conditions d'un authentique redressement ainsi que les raisons des désordres ou dissolution introduits par la modernité telles que la déviation du symbolisme et les fausses spiritualités.

Une troisième partie constituée par : "L'ésotérisme de Dante". "Le roi du monde". "Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage".

Une quatrième partie constituée par : "Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues". "L'homme et son devenir selon le

Vêdânta". "Symbolisme de la croix". "Les états multiples de l'être". "La grande triade".

Cette partie traite de l'ensemble des grandes Traditions : Chine, Egypte, Inde, Judaïsme, Christianisme, Islam. Elle comprend également les conceptualisations majeures concernant : le Salut et la Délivrance. La hiérarchie des différents états de l'être. Les lois de correspondance et d'analogie entre le Macrocosme et le Microcosme.

Il est à remarquer que cette classification ne touche pas l'ensemble de l'œuvre. Elle date de 1951. Nous pouvons faire remarquer que même en étant perçue comme théorique, l'œuvre guénonienne a été pour beaucoup de ses lecteurs un "support" indispensable pour la pénétration, la compréhension des doctrines traditionnelles mais également le "point de départ" pour beaucoup de pèlerins sur la voie de la réalisation métaphysique. A ce titre on peut dire qu'elle n'a pas été seulement théorique mais également pratique(9).

Une autre approche descriptive celle de Borella(10), proche de la perspective schuonienne, envisage l'œuvre guénonienne comme une structure construite autour de cinq pôles ou thèmes majeurs :

- Pôle : critique du monde moderne.
- Pôle : tradition.
- Pôle : métaphysique.
- Pôle : symbolique.
- Pôle : réalisation spirituelle.

Partant des principes généraux de la symbolique dégagée par René Guénon, Borella s'explique sur son schéma structural : Le premier et le dernier constituent respectivement le pôle préparatoire à la connaissance de l'œuvre (réforme de la mentalité) et son pôle terminal et transcendant (dans la mesure où l'œuvre est essentiellement de nature doctrinale et vise expressément la réalisation comme une fin qui la dépasse). L'essentiel du corpus doctrinal est donc défini par les trois

éléments polaires centraux : tradition, métaphysique, symbolique. Chacun de ces pôles marque le sommet d’un triangle doctrinal de base, par rapport auquel le pôle réalisation et le pôle critique occuperont respectivement le sommet supérieur et le sommet le sommet inférieur des pyramides que l’on peut construire sur ce triangle(11).

En fait l’œuvre guénonienne est unipolaire. Elle traite de la métaphysique traditionnelle en envisageant son principe, son but, son langage, ses applications. Son principe : l’unicité de la doctrine métaphysique à travers la multiplicité qualitative des différentes traditions orthodoxes. Son but : la réalisation spirituelle par le rattachement à une institution (ou chaîne) initiatique traditionnelle.

Son langage : la symbolique traditionnelle qui diffère de celle comprise par les modernes. Ses applications : sous formes religieuse, scientifique, artistique ou artisanale. La critique des temps modernes n’est qu’un aspect ou application de la théorie traditionnelle des cycles cosmiques qui aboutit à une "histoire sacrée".

2 - La réception de l’œuvre :

La rencontre, pour certains lecteurs, avec l’œuvre du cheikh, fruit du hasard, terme commode du langage ordinaire pour signifier notre ignorance des causes, a été décisive dans leur cheminement culturel. Que dire de cette lecture et de son impact sur ceux, qui, résolument modernistes, rationalistes, scientistes et imprégnés de l’idéologie de l’époque des "lumières" et souvent coupés de leurs racines intellectuelles traditionnelles, culturelles et même linguistiques ? Et particulièrement des lecteurs appartenant sociologiquement à la culture musulmane ? L’école coloniale, ignorant subtilement la civilisation musulmane, les ayant privés de l’apprentissage de leur propre langue, et surtout de la maîtrise de la langue sacrée ? Cette école les faisait ressembler de très près à ces : "Orientaux qui se sont plus ou moins occidentalisés, qui ont abandonné leur tradition pour

adopter toutes les aberrations de l'esprit moderne"[12].

Leur position intellectuelle, en donnant à ce qualificatif son sens moderne, ressemblait dans une certaine mesure à celle de Gide. "Je n'ai rien, absolument rien à objecter à ce que Guénon a écrit. C'est irréfutable"[13]. Mais l'excuse Gidienne n'était plus valable pour eux. "Mais, en ce temps, les livres de Guénon n'étaient pas encore écrits. A présent, il est trop tard ; (les jeux sont faits, rien ne va plus)"[14].

Retournant progressivement à leur tradition et, d'abords faut-il le souligner, grâce, surtout "aux lectures orientalistes", ils prirent conscience de l'ampleur des dégâts causés par l'école "de la liberté, de l'égalité et de la fraternité" non seulement dans la déconstruction très avancée de leur identité culturelle mais surtout dans la construction d'une formidable forteresse d'ignorance, de préjugés et d'incompréhension entre les trois grandes traditions (judaïque, chrétienne et islamique) issues pourtant d'un même rameau abrahamique, sans compter "l'oubli" ou "le silence" malheureux des autres (hindouisme, bouddhisme et taoïsme). Les références aux autres traditions, minorisées par ignorance ou par mépris, n'avaient rien à envier au travail de l'entomologiste de musée. "René Guénon a "réorienté" des intelligences et des esprits qui avaient été désorientés par les fausses valeurs, les mensonges et les mythes d'une société industrielle et marchande installée dans le confort intellectuel et l'exploitation matérielle depuis des siècles"[15].

C'est donc cette réorientation qui a fait naître de nouvelles préoccupations intellectuelles ; des préoccupations typiquement guénoniennes. "Avoir des préoccupations guénoniennes, c'est avoir des préoccupations d'ordre spirituel, et se poser des questions d'ordre métaphysiques, qui peuvent amener celui qui se les pose à se remettre en question, c'est à dire à remettre en question la vie qui est la sienne, et à réfléchir sur les conditions de cette vie ; si on estime que la vie peut être changée"[16].

Ces préoccupations guénoniennes peuvent devenir des

errances intellectuelles si elles ne trouvent pas des assises traditionnelles authentiques sur lesquelles s'appuyer pour éviter tous les dangers des pseudo-spiritualités et des parodies modernes du religieux qui ne sont en réalité qu'une religiosité d'ordre pathologique. Comme le souligne Jean Pierre Lauran, biographe de Guénon : "L'œuvre de Guénon opère ou coopère plutôt à nos retournements intérieurs, elle convertit nos modes de pensée ou, tout au moins, provoque un choc de création. En cela elle est une nourriture spirituelle que le partage multiplie comme les pains de l'Evangile (alors que l'institutionnalisation divise comme les biens matériels). Bien souvent les lecteurs de ses livres ont été ramenés à leur tradition"(17).

Le retour à une tradition où les sédimentations complexes des lectures que nous appellerons "lettristes" du texte traditionnel pour ne pas utiliser le lexique aberrant des médias et des politologues de l'islam, sont éludées et écartées soigneusement. Ceci ne peut être une simple affaire de réorientation des intérêts "culturels" mais une remise en cause fondamentale non seulement de la "personne" ce qui peut être décrypté comme un réinvestissement narcissique mais surtout par une réflexion sur la place et la fonction de la spiritualité dans la cité post-moderne.

Comme le souligne Marie-Madeleine Davy : "L'œuvre guénonienne, toujours valable, peut suggérer, non pas une critique, aussi ridicule que vaine, mais une réflexion, qui relève d'une certaine ambiguïté"(18).

L'ambiguïté ne résidait pas dans qualité de la relation objectale à la modernité dont une des conséquences comportementales possible serait son rejet pur, simple et simpliste, mais la place et la signifiance de celle-ci dans le cadre général d'un travail de restauration du Sujet. Le point de vue guénonien sur la psychologie en général et sur la psychanalyse en particulier et que l'index-bibliographique de Désilets(19) ne recense que partiellement, jette un éclairage nouveau sur la

dialectique du "Soi" et du "moi" dans la problématique d'un Sujet enraciné dans la dynamique de la quête. Une quête de sa propre identité. A partir de recherches approfondies et une immersion dans les grandes Traditions (menées, certainement aussi bien de manière académique que traditionnelle et sur lesquelles, nous ne savons, à l'heure actuelle, relativement peu de choses)[20], la lecture guénonienne de "l'homminité" reformule, en un langage très rationnel, une perspective spirituelle universelle de connaissance et du devenir de toute individualité humaine quel que soit son ancrage culturel et/ou cultuel. L'exposition guénonienne s'enracinant dans l'universel. Le regard traditionnel exposé par Guénon offre :

- une formidable possibilité de compréhension et d'ouverture aux autres mondes et à des civilisations largement ignorées ou méconnues par le grand public musulman particulièrement maghrébin et même par une grande partie des universitaires et des hommes de culture. Ces univers traditionnels remis à l'ordre du jour par l'œuvre guénonienne, partagent avec nous des valeurs et une spiritualité égales sinon supérieures à celles qui nous sont communes avec le monde judéo-chrétien[21].
- La possibilité d'une nouvelle réflexion sur la formation en sciences humaines et particulièrement celle du psychologue qui butte sur le constat simple des limites objectives de l'investigation, de l'intervention et de l'aide psychologiques dans l'adaptation et le développement de la personne humaine. La théorisation profane pose, sous forme de certitude absolue implicite, le seuil cognitif comme seuil supérieur de l'état humain. Ce seuil étant situé dans le mental, le psychique, ou le psychologique selon les auteurs et les écoles. Le seuil inférieur étant celui de la sensibilité, de la sensorialité, de la corporéité, du pulsionnel.
- La possibilité d'une recherche et d'une réflexion sur la nécessité d'un nouveau cadrage théorique pour les sciences de l'homme en général et de la psychologie en particulier par la

"convertibilité", la "réadaptation" ou la "transposition", au sens didactique du terme, d’une connaissance de l’homme en un savoir sur l’homme. Une recherche qu’on peut situer dans le sillage des travaux de Francisco Garcia Bazan[22] sur "le champ d’application de la doctrine métaphysique". Ou de la réflexion "épistémologique" de Michel Michel[23].

- L’important, le nécessaire, l’indispensable travail de ressourcement à notre propre tradition spirituelle. Un travail spirituel et psychologique qui relativise aussi bien l’auto-analyse que l’analyse didactique en reformulant en termes traditionnels un rapport analysant-analysé situé dans une perspective symbolique universelle dépassant la fixation d’une analyse focalisée sur les modalités expressives du transfert-contre-transfert.

- Le travail personnel de restructuration et d’enrichissement de notre propre intériorité. Un travail indispensable au regard et à l’écoute cliniques dans le cadre de l’intervention psychologique[24].

3 - La fonction du Cheikh :

Remise en ordre du champ de l’intellectualité. Exposition de la Tradition Primordiale. Coomaraswamy note que : "M. René Guénon n’est pas "un orientaliste", mais ce que les hindous nommerait un Guru"[25].

Si l’on considère le sens strict du mot guru, René Guénon n’a ni la fonction ni le statut qu’implique ce terme. Sur ce point là M. Najmoud-Dine Bammate précise : "Guénon a toujours affirmé... qu’il n’était pas un maître spirituel et ne voulait pas avoir de disciples. Ce n’était pas un gourou, ni un prophète pas plus qu’il n’était un essayiste ni un orientaliste"[26].

Celui-ci n’est pas un guru, au sens strict et initiatique du terme, mais il est très certainement un upaguru. La tradition hindoue désigne par le mot upaguru... tout être, quel qu’il soit, dont la rencontre est pour quelqu’un l’occasion ou le point de départ d’un certain développement spirituel ; et, d’une façon

générale, il n’est aucunement nécessaire que cet être lui-même soit conscient du rôle qu’il joue ainsi.

Du reste, si nous parlons ici d’un être, nous pourrions tout aussi bien parler également d’une chose (la personne et l’œuvre guénonienne) ou même d’une circonstance quelconque qui provoque le même effet ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit souvent, que n’importe quoi peut, suivant les cas, agir à cet égard comme une "cause occasionnelle" ; il va de soit que celle-ci n’est pas une cause au sens propre de ce mot, et qu’en réalité la cause véritable se trouve dans la nature même de celui sur qui s’exerce cette action, comme le montre le fait que ce qui a un tel effet pour lui peut fort bien n’en avoir aucun pour un autre individu(27).

Ce que précise également Jean-Pierre Laurant : "la fonction d’Upaguru peut revenir aux livres qui disent la Tradition et détruisent l’apparence des choses..."(28).

Du fait que Guénon a insisté sur la symbolique du "Pôle", pas plus d’ailleurs que d’autres symboles, Tourniac y voit en celui-ci, le "Pôle" de son époque, c’est à dire El-qotb, soit le plus haut degré de la hiérarchie spirituelle dans la doctrine du Taçawwuf. Le Principe divin unique, suprême, est symbolisé par le "Pôle" : la "Somme" guénonienne porte en effet une signature "polaire" Nombre de commentaires relatifs au symbolisme polaire reviendront d’ailleurs dans les ouvrages de Guénon et nous pourrions en déduire une allusion à la fonction qu’assure l’auteur, même s’il ne la revendique pas expressément(29).

Les prénoms de Jean-René et de Yahya sont hautement symboliques(30). Le prénom arabe de Yahya est l’exact équivalent de Jean-René, de Jean sur le plan du signifiant, de René sur le plan du signifié ; il exprime précisément une mort et une renaissance symboliques, donc l’état de l’individu deux-fois né, "Dwija" dans la tradition hindoue. Ceci est également vrai pour Palingenius (du grec : qui renaît) un des pseudonymes de Guénon. La renaissance est le fondement et l’essence mêmes de

l'Initiation au sens traditionnel du terme. Il symbolise l'Annonciateur, celui qui prophétise, par référence à Jean-Baptiste dit le Précurseur c'est à dire celui qui annonce des changements qualificatifs et significatifs de la Temporalité, mais également, Jean L'Evangéliste celui qui, inspiré par l'ange, écrivit l'Apocalypse et père de la tradition ésotérique dite "johannite". Par dérivation du prénom Arabe nous pouvons obtenir le qualificatif de "Muhyî" c'est à dire vivificateur, qu'il n'est pas loin de partager avec le Grand Maître de l'ésotérisme islamique, le cheikh el Akbar, EL Kebrit el Ahmar (le souffre rouge), le cheikh Muhyi ed-Din Ibn Arabi. Les références Akbariennes sont nombreuses et fondamentales dans l'œuvre du Cheikh Yahya Abd el-Wahid(31).

Par contre sa fonction s'apparente bien à celle d'un Cheikh c'est à dire celle d'un Maître. Curieusement l'aspect formel et didactique de l'enseignement guénonien, s'apparente à celui d'un Cheikh de la tradition exotérique, même si le contenu de son enseignement reste enraciné dans l'ésotérique. Guénon a montré l'intrication et l'implication des deux aspects de la doctrine traditionnelle particulièrement pour l'espace traditionnel musulman et chinois. Cela se reflète harmonieusement dans son enseignement. On pourrait même parler, par analogie à la théorisation psychanalytique, de l'étayage d'un enseignement sur l'autre. N'est ce pas là une des raisons et non la principale qui expliquerait le choix et l'installation de Guénon dans la tradition islamique ? La communauté islamique étant la dernière, celle qui clôture le Kali-Yuga (âge sombre ou dernier âge). Le Cheikh, peut avoir plusieurs fonctions, dont l'une entre autres, la dominante ou la plus perceptible socialement est celle d'enseigner, c'est à dire de transmettre et de communiquer une tradition sous quelque forme que ce soit. Certains réduisent la fonction de Guénon à sa plus simple expression : "En tout état de cause, le rôle de Guénon consiste essentiellement en une fonction de transmission et de

commentaire et non de réadaptation"[32].

Pour être plus précis en ce sens, nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'avis de Bammate : "Guénon ne voulait pas être un penseur mais un porte-parole"[33].

Ce que nous pouvons quand même souligner, c'est que Guénon donne des indications précises sur les limites de sa propre volonté : Tout ce que nous pouvons nous proposer, c'est donc de contribuer, jusqu'à un certain point et autant que nous le permettront les moyens dont nous disposons, à donner à ceux qui en sont capables la conscience de quelques-uns des résultats qui semblent bien établis dès maintenant, et à préparer ainsi, ne fût-ce que d'une manière très partielle et assez indirecte, les éléments qui devront servir par la suite au futur jugement, à partir duquel s'ouvrira une nouvelle période de l'histoire de l'humanité terrestre[34]. Nous sommes bien dans une stratégie de préparation de la Post-Modernité.

4 - Les qualifications du Cheikh :

C'est en tant qu'individualité isolée "ayant les aptitudes intellectuelles voulues" et "présentant les qualifications requises" que Guénon a bénéficié de l'enseignement doctrinal et de l'initiation des grandes traditions orthodoxes.

A ce silence que certains reprochent aux orientaux, et qui est pourtant si légitime, il ne peut y avoir que de rares exceptions, en faveur de quelque individualité isolée présentant les qualifications requises et les aptitudes intellectuelles voulues[35].

5 - Le statut du Cheikh :

Le Cheikh Yahya Abd el Wahid est pour beaucoup de ses continuateurs la Référence par excellence. Il est une "Autorité Traditionnelle", une "boussole", la voix de la Tradition Primordiale "Ed-Dine el Qayyim" pour le kali-yuga que nous vivons et que nous subissons. Ce statut découle des conditions exceptionnelles de l'expérience guénonienne.

- situation exceptionnelle de désordre causé par la "mentalité"

moderne, mais qui néanmoins fait partie de l'ordre universel.
- parcours personnel inédit à travers l'univers de la pseudo-spiritualité.
- initiation aux grandes traditions orthodoxes : Christianisme, Hindouisme, Taoïsme, Islam.

6 - La station du cheikh :

Maqâm au sens soufi du terme ; degré dans la hiérarchie spirituelle. Guénon "étant parvenu à s'assimiler certaines idées", ne veut ou ne peut rien en dire. Ce que l'on peut supposer, du moins au moment où il écrivait ces lignes, que l'étape du voyage vers l'identité suprême était encore un but à atteindre. Ou bien ce but étant atteint, il était dans une phase de réalisation descendante. Cela pourra accréditer la thèse de ceux qui pensent que Guénon était préparé et "missionné".

Dans une autre optique et en se plaçant du point de vue de la symbolique des castes (jâti ou varna) dans la Tradition Hindoue, selon laquelle les individus se situent dans l'une ou l'autre des quatre castes : Brâhmanas, Kshatriyas, Vaishyas, Shudras. Cependant certains sont en dehors de celles-ci. Ils peuvent être soit au-dessous et en deçà des castes ou soit au-dessus et delà : Avarna "sans caste", c'est à dire au-dessous d'elles. Ce qui correspond à ce que l'on appelle un homme sans religion, un homme sans foi ni lois. Insan bidoun din wa la mala. Ativarna : "au-dessus et au-delà des castes". Cas extrêmement rare qui : "s'applique exclusivement à ceux qui ont prie effectivement conscience de l'unité et de l'identité fondamentales de toutes les Traditions"[(36)]. Serait-ce le cas de Guénon ? Comme l'a été celui du cheikh El-Akbar[(37)]:

Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines
Un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin
Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.

7 - La mission :

Nous pouvons dire ce que d'abords sa mission n'est pas :

Quant à nous, nous ne sommes nullement chargés d'amener ou de d'enlever des adhérents à quelques organisation que ce soit, nous n'engageons personne à demander l'initiation ici et là, ni à s'en abstenir et nous estimons même que cela ne nous regarde en aucune façon et ne saurait aucunement rentrer dans notre rôle[(38)].

Si, c'est bien le rôle que Guénon s'est fixé à lui-même ou que la discipline traditionnelle et initiatique impose, il est à noter que, pour certaines individualités qui le sollicitaient et qui voulaient s'engager dans la Voie Initiatique et dans le cadre de la tradition islamique, il a quand même, par la force des choses, pris l'initiative de les "conseiller", de les "orienter" vers la Zawiya de Mostaganem dirigée d'abords par un grand Maître le cheikh Ahmed el Alawi, puis par son successeur le cheikh Adda Ben Tounes.

Même si son œuvre participe dans une certaine mesure à une "restauration initiatique sur des bases vraiment sérieuses", Guénon précise : Redisons-le encore une fois, ce n'est pas à nous qu'il appartient d'intervenir activement dans des tentatives de ce genre ; indiquer la voie à ceux qui pourront et voudront s'y engager, c'est là tout ce que nous prétendons à cet égard[(39)].

Cette mission ne peut être réduite uniquement à une exposition, partielle et orientée vers la mentalité occidentale ou occidentalisée, de "Ce qu'il a compris" de la tradition primordiale. Il a, comme il a su si bien l'exprimer : "contribuer à apporter quelque lumière"[(40)].

L'apport guénonien a eu une authentique influence spirituelle même sur les non-occidentaux. "Ayant pu bénéficier de la barakah de René Guénon, j'ai tenu à ne pas entrer dans le vif des souvenirs personnels"[(41)].

La Barakah ou influence spirituelle du cheikh ne serait-elle pas également diffuse dans son enseignement et diffusée par ses propres écrits ? Ce qui se constate de plus en plus est la très large audience accordée à son œuvre dans pratiquement toutes

les traditions par un lectorat de plus en plus sensible à ses thèses et surtout aux qualités certaines de son argumentation. Le travail guénonien est assimilable à "l'activité non-agissante" ou Wu-Wei du Taoïsme de la Tradition ésotérique chinoise. Guénon est-il une boussole infaillible ?[42] Cette mission est-elle de l'ordre d'une volonté et d'un désir personnels ou bien s'agit-il d'une action qui entre dans le cadre d'une stratégie supra-individuelle ? Ce qui est incontestable, est que, l'Ecrit Guénonien historise son action, et surtout sa diffusion et son influence, et l'assimile donc à la catégorie des Maîtres Spirituels "missionnés" et dont les objectifs peuvent être différents ou complémentaires (Autorité et enseignement traditionnel ou/et pouvoir temporel). Cas de l'Emir Abd al Qadir, d'Ibn Arabi ou même de Saint Bernard, auquel d'ailleurs, il a consacré une étude.

8 - Les limites :

Absence de prosélytisme : "la moindre préoccupation de convaincre qui ce soit". Pas d'adeptes ni de disciples, et encore moins de Maître autorisé, de la transmission "de l'influence spirituelle, la baraka" ; la baraka guénonienne n'étant pas celle qui se focalise sur un individu particulier, mais celle qui se diffuse dans des ambiances, des climats particuliers et qui participe dans une certaine mesure à leur émergence et à leur manifestation.

Absence de transmission d'initiation traditionnelle. A l'état actuel de nos recherches il ne nous semble pas que le cheikh Yahya Abd al Wahid soit un transmetteur autorisé de la baraka et du "wird" (dhikr ou rosaire) de la Tariqa Chadhiliya à la quelle il appartenait très certainement. Il n'a donc été ni Mohadem, ni Khalifa.

L'œuvre de Guénon ne peut constituer en soi une initiation proprement dite, mais sûrement une excellente propédeutique à l'aspirant métaphysicien au sens traditionnel du terme, le reste comme il le précise très bien est une volonté et un effort strictement personnels.

Absence de "vulgarisation" : enseignement initiateur, réservé à la genèse et la formation de l'élite. L'exposition même des idées traditionnelles, en dehors de ses limites intrinsèques que lui imposent plus ou moins les différentes formes d'expressions, est assujettie à la nature et aux limites de la réceptivité de la mentalité de l'Occident moderne.

Il est à noter deux points fondamentaux à propos de la diffusion de l'œuvre de Guénon : dans une de ses notes Guénon aurait souhaité faire "paraître ses ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat"(43) avec tout ce que peut connoter dans son sens supérieur(44) cette notion dans le domaine traditionnel ; c'est à dire la disparition pure et simple de ce qui a trait à l'individualité et à la notion moderne d'auteur qui impose forcément la présence d'une psychologie. Un anonymat qui : "évite les préoccupations des modernes de faire connaître leur individualité".

La diffusion de l'œuvre implique également un allocutaire dont Guénon trace les grands traits : Malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur "constitution intérieure" ne sont pas des "hommes modernes", qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un "fait accompli" ; c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement(45).

9 - Les silences :

Comme la tradition, pour certaines de ses applications, notamment la magie, la divination Guénon garde lui aussi des silences notamment pour la théorie des cycles temporels.

Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que tout peut-être dit indifféremment, du moins lorsqu'on sort de la doctrine pure pour en venir aux applications ; il y a alors certaines réserves qui s'imposent, et des questions d'opportunité qui doivent se poser inévitablement...(46)

Ce silence concerne également sa propre expérience

spirituelle sur laquelle il n'a pratiquement rien dit de pertinent qui doive être retenu pour la postérité, n'a rien voulu en dire, et ne peut en dire quoi que ce soit. Nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de notre "expérience intérieure", qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de "l'expérience intérieure" de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même(47).

Notes :

1 - De "deux comptes rendus de l'école hermétique" à la revue l'Initiation en 1909, à "Influence de la civilisation islamique", à la revue Al-Maârifa au Caire en 1950.

2 - En annexe à cet article.

3 - Articles repris dans d'autres ouvrages.

4 - René Guénon : Ecrits pour Regnabit. Recueil posthume établi, présenté et annoté par Pier Luigi Zoccatelli, Arché, Milano 1999.

5 - "Psychologie", René Guénon (attribution), texte introduit et édité par Alessandro Grossato, Arché, Milano 2001.

6 - Jean Tourniac : Nouvelles réflexions sur l'œuvre de René Guenon, les dossiers H, L'Age d'Homme, Lausanne 1984, pp. 27-28.

7 - Frithjof Schuon : "L'œuvre", Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951, pp. 256-261.

8 - Ibid., p. 258.

9 - Dans le langage soufi on peut dire que pour beaucoup de ses lecteurs elle rendu accessible le premier état spirituel celui de "l'éveil" el yaqaza. Cf. L'ouvrage collectif : René Guénon l'éveilleur.

10 - Jean Borella : Du symbole selon René Guénon, L'Herne N° 49 : "René Guenon", Editions de l'Herne, Paris 1985, pp. 207-221.

11 - Ibid., p. 207.

12 - C.M.M., p. 153.

13 - Henri Bosco : Extrait du numéro spécial de la N.R.F, consacré à André Gide, Gallimard, 1951.

14 - André Gide : Journal 1942-1949, Paris 1950, pp. 195-196.

15 - René Alleau : Introduction, Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle, juillet 1973, Arché, Milano 1980, p. 9.

16 - Rolland Man : Comment peut-on être guénonien ? Colloque du centenaire, Domus Medica, Editions le Cercle de Lumière, 1993, p. 190.

17 - Jean-Pierre Laurant : Le sens caché de l'œuvre de René Guenon, L'Age d'Homme, Lausanne 1975, p. 256.

18 - Marie-Madelaine Davy : Remarques sur les notions de métaphysique, d'ésotérisme et de tradition, envisagées dans leurs rapports avec le Christianisme, les dossiers H, Lausanne 1984, p. 123.
19 - André Désilets : René Guénon, index-bibliographique, Québec 1977.
20 - Cf. Les travaux bio-bibliographiques de J.-P. Laurant.
21 - Daryush Shaygan : Hindouisme et Soufisme, Albin Michel, Paris 1997.
22 - Francisco Garcia Bazân : René Guenon ou la Tradition Viviente, traduction partielle d'André Coyne, Lausanne.
23 - Michel Michel : Sciences et tradition, la place de la pensée traditionnelle au sein de la crise épistémologique des sciences profanes, L'Herne N° 49, René Guenon, Editions de L'Herne, Paris 1985, p. 44.
24 - Cf. L'observation de Krishnamurti à propos d'une psychanalyste, in La révolution du silence, Stock, Paris 1977, p. 119.
25 - Ananda Coomaraswamy : Sagesse orientale et savoir occidental, Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951, p. 197.
26 - Nadjmoud-dine Bammate : René Guenon et l'islam, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980, p. 90.
27 - I.R.S., p. 162.
28 - Jean-Pierre Laurant : René Guenon, maître spirituel, Colloque du centenaire, Domus Medica, Le Cercle de Lumière, 1993, p. 158.
29 - Voir, Jean Tourniac : Nouvelles réflexions sur l'œuvre de René Guenon, p. 22.
30 - Guénon est-il un Muhyi un vivificateur, un Mujaddid un rénovateur ou un Muslih un réformateur ? Les limites de cet article ne nous permettent pas de discuter ces différents aspects.
31 - Dernière signature de René Guénon que l'on retrouve dès 1931, au début de l'article "connais-toi toi-même", écrit en arabe pour le N° 1 de la revue Al-Maârifah éditée au Caire.
32 - Schuon Frithjof : op. cit., p. 261.
33 - Nadjmoud-dine Bammate : Discours inaugural, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980, p. 7.
34 - C.M.M., p. 11.
35 - I.G.E.D.H., pp. 4-5.
36 - A.I., p. 31.
37 - Claude Addas : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge, Gallimard, Paris 1989, p. 252.
38 - A.I., pp. 8-9.
39 - Ibid., p. 10.
40 - E.D., p. 74.
41 - Nadjmoud-Dine Bammate : Actes du colloque de Cerisy-la-salle, 13-20

juillet 1973, p. 90.
42 - Cf. Valsan Gillis.
43 - I.R.S., p. 23.
44 - R.Q.S.T., pp. 88–95.
45 - I.R.S., p. 27.
46 - R.G., 1927, Doc.
47 - I.R.S., p. 20.

Références :

1 - Addas, Claude : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge, Gallimard, Paris 1989.
2 - Alleau, René : Introduction, Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle, juillet 1973, Arché, Milano 1980.
3 - Bammate, Nadjmoud-Dine : Actes du colloque de Cerisy-la-salle, 13-20 juillet 1973.
4 - Bammate, Nadjmoud-dine : Discours inaugural, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980.
5 - Bammate, Nadjmoud-dine : René Guenon et l'islam, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980.
6 - Bazân, Francisco Garcia : René Guenon ou la Tradition Viviente, traduction partielle d'André Coyne, Lausanne.
7 - Borella, Jean : Du symbole selon René Guénon, L'Herne N° 49 : "René Guenon", Editions de l'Herne, Paris 1985.
8 - Bosco, Henri : Extrait du numéro spécial de la N.R.F, consacré à André Gide, Gallimard, 1951.
9 - Coomaraswamy, Ananda : Sagesse orientale et savoir occidental, Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951.
10 - Davy, Marie-Madelaine : Remarques sur les notions de métaphysique, d'ésotérisme et de tradition, envisagées dans leurs rapports avec le Christianisme, les dossiers H, Lausanne 1984.
11 - Désilets, André : René Guénon, index-bibliographique, Québec 1977.
12 - Gide, André : Journal 1942-1949, Paris 1950.
13 - Guénon, René : Ecrits pour Regnabit, Recueil posthume établi, présenté et annoté par Pier Luigi Zoccatelli, Arché, Milano 1999.
14 - Laurant, Jean-Pierre : René Guenon, maître spirituel, Colloque du centenaire, Domus Medica, Le Cercle de Lumière, 1993.
15 - Laurant, Jean-Pierre : Le sens caché de l'œuvre de René Guenon, L'Age d'Homme, Lausanne 1975.
16 - Man, Rolland : Comment peut-on être guénonien ? Colloque du centenaire, Domus Medica, Editions le Cercle de Lumière, 1993.

17 - Michel, Michel : Sciences et tradition, la place de la pensée traditionnelle au sein de la crise épistémologique des sciences profanes, L'Herne N° 49, René Guenon, Editions de L'Herne, Paris 1985.
18 - Schuon, Frithjof : "L'œuvre", Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951.
19 - Shaygan, Daryush : Hindouisme et Soufisme, Albin Michel, Paris 1997.
20 - Tourniac, Jean : Nouvelles réflexions sur l'œuvre de René Guenon, les dossiers H, L'Age d'Homme, Lausanne 1984.

Revue Annales du patrimoine, N° 3, 2005, pp. 83 - 88
ISSN 1112-5020

Translation as a transmitter of feminist ideology

Souad Hamerlain
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Language is indeed, the spirit of human communication, a communication that can be analyzed from various theoretical perspectives among which is that of translation. The verb "translate" comes from the Latin "latus trans" in the sense of "transported through". In fact, translation has often been defined by reference to meaning; a translated work is said to "have an analogous meaning" with the original version. Thus, translation is, above all, a discipline which aims to convey the meaning of a given linguistic discourse from one language to another.

Keywords:

language, translation, linguistics, feminism, communication.

La traduction comme transmetteur d'idéologie féministe

Souad Hamerlain
Université de Mostaganem, Algérie

Résumé :

La langue est en effet, l'esprit de la communication humaine, une communication qui peut être analysée à partir de diverses perspectives théoriques parmi lesquels se trouve celui de la traduction. Le verbe "traduire" vient du latin "latus trans" au sens de "transporté à travers". En fait, la traduction a souvent été définie par référence au sens ; une œuvre traduite est dite "avoir une signification analogue" avec la version originale. Ainsi, la traduction est, avant tout, une discipline qui vise à transmettre le sens d'un discours linguistique donné d'une langue à une autre.

Mots-clés :

langue, traduction, linguistique, féminisme, communication.

Language is indeed the spirit of human communication, a communication that can be analyzed from various theoretical perspectives among which stands that of Translation. Etymologically speaking, the verb "to translate" comes from Latin "trans + latus" suggestive of "carried across". Translation has often

Publié le : 1/3/2005
hsouad04@yahoo.fr
© Université de Mostaganem, Algérie 2005

been defined with reference to meaning; a translated work is said to "have an analogous meaning" with the original version.

Thus, Translation is, above all, a discipline that aims at conveying the meaning of a given linguistic discourse from one language into another. However, it often happens that the meaning of a given original word / text is not always preserved in the target version. Besides, one of the central creeds of critical linguistics is the certitude that language reproduces ideology. In that case, a very close bond between cultural standards and language is assumed by what might be dubbed "ideological linguistics" such as Marxist or feminist approaches. Here, one should be contended with the second movement significant role in the Translation process.

Translators always come to a text with a number of beliefs and values that they want to cast on others, they are, in fact, far from being a cognitive "tabula rasa" as attested by Nida (1961) for whom: "Language is not used in a context less vacuum, rather, it is used in a host of discourse contexts; contexts which are impregnated with the ideology of social systems and institutions. Because language operates within this social dimension it must, of necessity reflect, and some would argue, construct ideology"(1).

They are generally among the first readers in the target language texts, and many of them exercise their natural "penchant" to deduce for the readers the detected implicit meanings according to their own standing. Consequently, translators are relentlessly grappling with difference. They are both called to transcend it in order to uphold the spreading of cultures throughout the world, yet faced and confronted by it. The proof is that throughout the ages, they have been defamed, suspected, persecuted and even blazed at the stake(2).

Jean-François Joly (1995) revealed in his prelude to Translators through History that the object of this attitude is not the translators themselves, but rather "the new, foreign and

sometimes strange values that they introduce into their own cultures"[3]. He goes on saying that: "We are always somewhat unsettled by novelty, difference and otherness, which challenge our own values and hold up a mirror that forces us to examine ourselves"[4].

Among these challenges, for instance, are those problems which may be encountered when setting up the ground for the inclusion of feminist ideology into societies which have not shown any particular concern in the issue. Here, one is merely referring to traditions and mindsets and their related obstacles in contemporary societies.

Feminism, in fact, is at the same time a complex and a broad notion to be evaluated in few lines. Its first appearance can be drawn to the nineteenth century, more precisely to 1872 with the writings of Alexandre Dumas. The latter borrowed this neologism (invented around 1870) from a medical jargon where it meant a cease in the development and virility of masculine patients. One can notice that political lexis made use of this word to characterize all those women who ask for equality with men. This is basically due to their belief in the subordinate position they occupied in politics, education and the economic system of their country.

They tried by all means to change the image that men had about them, and perhaps that among the key domains where this "upheaval" was felt is that of literature. Indeed a huge change took place vis-à-vis the relation between women to literature.

Besides, the growth of modern feminist literary reflection takes us to 1949; a year in which Simone de Beauvoir published a book entitled "The Second Sex". The book laid bare all the social practices (including manners of speech, jokes, decrees, etc.) that led women to believe that they were "second-rate" beings. From that on, many other contributions were undertaken to impose a descent status for women and to show how indignant patriarchal societies were.

However, from a historical point of view, translation was one of the unusual activities in which women had some room for manoeuvre to endorse their social existence. Feminist movements have also had a deep political and literary influence on either translation theory or practice. Indeed, for some feminist translators translation is seen as a means of commitment with literature.

To support this view, consider these two instances. The first example is the controversial 1992 article on gender by the feminist and lawyer Lori Chamberlain, in which, and among other things, she speculated on the fact that the relation between the original and the translated versions echoes the general ties in a patriarchal society. The original piece of writing representing masculine actions and the translated one standing rather for feminine values and virtues.

One year later, that is in 1993, another feminist named Catherine Mac Kinnon succeeded to fuel a debate in the United States by her publication of a translated book that she entitled Only words. This, put to the fore the claim that pornography is akin to rape.

It is worth pointing out, that feminist ideology in such places as the United States (or the Quebec) became familiarized with its public as a result of intellectual feminist movements. It is only then, that experimental feminist translation came out of the scene. This fact was intimately coupled with feminist writing practice in a definite ideological and cultural milieu. Furthermore, feminist translators made their work visible by defying the writers they translated.

Feminist strategies in general concern footnotes and commentaries, they sometimes induce the translator to discuss a specific text by contributing in one way or another to a targeted understanding, by including, for instance, remarks in the text itself, or even getting rid of passages that the translator considers non-feminist.

Their techniques, which were quite distinct from the traditional ones, offered them the prospect of unveiling the concealed and masked meanings of words and to transmit their own beliefs. A case in point is chiefly documented by Von Flotow(5) (1991) who quotes a very illustrative example of a feminist translation of the title of Nicole Brossard's book L'Amer by Barbara Godard.

L'Amer, in French is a term that encloses at least three denotations: mere/mother, mer/sea, and amer/bitter. The issue of the patriarchal mother - the woman confined to reproduction and to her consequent predisposition to stifle (smother) her own children - permeates the first part of the book.

Godard (1990), appending the untranslatable wordplay of the title, whose effect rests on the mute "e" and the sound associations in French, presents a kind of an explained text advanced in her own version. Thus, her title turns out to be The Sea Our Mother: ee, S = our, Mother.

It can be observed that the present title encompasses the sour and smothering aspects of patriarchal motherhood, in addition to the association of "mer" and "mere", complementing the lack of silent "e" in English.

It follows from the previous discussion that language is far from being innocent. The presence of a particular word in a particular context is never innocuous; there is always some concealed "idea" behind it. This was all at the advantage of feminists who used their translated versions as weapons against societies whose interest went beyond the actual status of women.

Notes:

1 - E. Nida: The setting of communication, Communication et Traduction, détaché de la Documentation en France, numéro spécial, Paris 1961, p. 3.

2 - Etienne Dolet, among others, received this chastisement in Paris merely for having translated the New Testament into English, 1546.

3 - J. F. Joly: Translators through History, Amsterdam and Philadelphia, John

Benjamin's Publishing Company, 1995, p. 12.
4 - Ibid., p. 13.
5 - L. Von Flotow: Feminist translation, context, practice and theories, TTR, Traduction, Terminologie, Rédaction IV/2, 1991, pp. 75-76.

References:

1 - Joly, J. F.: Translators through History, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamin's Publishing Company, 1995.
2 - Nida, E.: The setting of communication, Communication et Traduction, détaché de la Documentation en France, numéro spécial, Paris 1961.
3 - Von Flotow, L.: Feminist translation, context, practice and theories, TTR, Traduction, Terminologie, Rédaction IV/2, 1991.